

Les Citations de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux.

PAR

Paul PADVA

הפוך בה והפוך בה דכלה בה
(*Abboth, Ch. 5 Mishnah 22*)
Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.
(*Hébr. 4.12*)

PARIS
IMPRIMERIE N. L. DANZIG, 26, RUE DES FRANCS-BOURGEOIS
1904

Les Citations

de

l'Ancien

dans l'épître aux

PAR

Paul PAD

PARIS
IMPRIMERIE N. L. DANZIG, 26, RUE
1904

ons

de

cien Testament

re aux Hébreux.

PAR

l PADVA

הפוך בה והפוך בה דכלה בה
(Abboth, Ch. 5 Mishnah 22)
Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.
(Hébr. 4.12)

PARIS
g, 26, Rue des Francs-Bourgeois
1904

BS3776
.P2

BIBLIOGRAPHIE

Kessler Andr. — *Disputatio de dictorum V. T. in novo allegatione, etc.* (*1627*).

Alting Jac. — *Parallelismus testimoniorum V. T. quæ citantur in novo.* (*Amsterdam 1685*).

Surenhusius W. — Βιβλος Καταλλαγῆς, *in quo secundum veterum theologorum hebræorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliatur loca V. et N. T. allegata.* (*Amsterdam 1713*).

Wiston W. — *An essay towards restoring the true texte of the O. T. and for vindicating the citations made thence in the N. T.* (*London 1722*).

Rœpe G. — *De V. T. locorum in apostolorum libris allegatione* (*1827*).

Bleek. — *Einige Bemerkungen über die dogmatische Benützung. A. T. Aussprüche im N. T. etc.* (*Studien und Kritiken 1835*).

Weiss. — *Examen des citations de l'A. T. dans le N. T.* (*Thèse Strasbourg 1841*).

Scherer E. — *Interprétation de l'A. T. par les auteurs du N. T.* (*Revue de Théol. de Strasbourg 1854*).

Hirschgartener. — *Examen des citations de l'A. T. dans le N. T.* (*Thèse Genève 1858*).

Tholuck. — *Die Anwendung des A. T. im N. T. und ins besondere in Briefe an die Hebraer* (*Hambourg 1836*).

Tholuck. — *Das A. T. in N. T.* (*5e éd. Gatha 1861*).

Boehl. — *Die Alt. Citate im N. T.* (*Vienne 1878*).

Toy. — *Quotations in the N. T.* (*New-York 1884*).

Massebieau Eug. — *Examen des Citations de l'A. T. dans l'évangile de Mathieu* (*Thèse Paris 1885*).

Mathiot. — *Etude des Citations de l'A. T. dans l'épitre de St-Paul aux Romains* (*Paris 1900*).

Clemen. — *Der Gebrauch des A. T. in den N. T. Schriften* (*Gütersloch 1895*).
Voir aussi commentaires sur l'épître aux Hébreux et sur les livres respectifs de l'A. T.

Menegoz. — *La Théologie de l'épitre aux Hébreux* (*Paris 1894*).

Menegoz. — *Exegèse sur l'épitre aux Hébreux* (*cours inédit*).

Stapfer. — *Introduction aux livres du Nouveau Testament* (*cours inédit*).

Lods A. — *Histoire littéraire du peuple d'Israël* (*cours inédit*).

Lods A. — *La religion d'Israël* (*cours inédit*).

Stapfer. — *La Palestine au temps de Jésus-Christ* (*Paris 1898*).

INTRODUCTION

Une étude des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau s'impose à tout étudiant en théologie et à tout chrétien par son importance capitale. Elle nous mène droit au centre de la révélation divine. Elle nous permet d'embrasser d'un seul regard l'ensemble du plan de la pédagogie divine que Dieu employa pour mener les hommes à la connaissance de la vérité et elle nous permet de suivre les étapes successives de cette pédagogie. Elle nous permet d'entrevoir comment les conceptions théologiques du peuple de Dieu, plongeant par leurs origines dans les âges préhistoriques, se purifient, se raffermissent d'époque en époque, de siècle en siècle, et après avoir trouvé leur expression la plus haute, la plus idéale dans la bouche de Jésus et de ses apôtres, passent et descendent jusqu'à nous. Elle nous permet de voir les différentes attitudes des auteurs de la nouvelle économie vis-à-vis des auteurs de l'ancienne. Elle nous permet de voir comment Jésus et les apôtres ont connu, compris, expliqué les auteurs de l'Ancien Testament, et l'importance qu'ils y attachaient. Elle nous permet d'entrer, jusqu'à un certain degré, dans l'intimité de la pensée de Jésus et de ses apôtres et de suivre leur exégèse et leurs études bibliques. Nous étudions ainsi l'Ancien Testament, ce livre si précieux, auprès de maîtres incomparables.

Cependant, cette étude qui s'impose à première vue par son charme divin et sublime, cette étude qui mène notre pensée dans des régions supra terrestres, nous fait aussi entrevoir des nuages. Il est connu qu'il n'y a pas de rose sans épines, et l'étude des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau a aussi son côté épineux Tout lecteur du Nouveau Testament, pour peu qu'il le lise avec attention ne tarde pas à s'apercevoir que dans la reproduction des passages de

l'Ancien Testament l'exactitude scrupuleuse n'est pas toujours observée. Si le lecteur est réfléchi et qu'il veuille poursuivre ses investigations, ses premières constatations ne feront que se confirmer. Ce sont des substitutions de mots, et quelquefois de phrases entières; changements dans le nombre ou le temps des verbes, et dans le nombre des substantifs, omission de mots et quelquefois de phrases entières; transpositions dans la coupure des versets, ce qui est dans l'Ancien Testament la fin d un verset est dans la citation le commencement. Souvent les citations semblent être aussi bien prises au hasard qu'employées arbitrairement, surtout lorsqu'on se rapporte à leurs contextes. Si le lecteur est un lettré capable de se rapporter aux textes originaux, il s'expliquera facilement beaucoup de discordances que nous venons d'indiquer, mais il verra surgir devant lui une difficulté autrement grande. Tous ceux qui se sont essayés à faire des traductions savent que la version la mieux réussie ne vaut jamais l'original. La traduction est généralement à l'original ce que la reproduction est au tableau de maître. Il y a toujours de petites nuances, des finesses, des subtilités que l'on ne parvient pas aisément à saisir, et même lorsqu'on les a saisies, on n'a pas toujours le bonheur de trouver l'équivalent nécessaire, l'expression adéquate. La difficulté dans la traduction est de rendre l'esprit, le génie de la langue, et le traducteur le plus habile se voit souvent obligé de sacrifier l'esprit à la lettre, s'il veut donner un mot à mot scrupuleux, ou de sacrifier la lettre à l'esprit s'il veut être fidèle à l'idée de l'auteur. Le lecteur qui est capable de se rapporter aux textes originaux sera donc souvent tenté de se demander si les traductions existantes de l'Ancien Testament sont parfaitement entrées dans l'esprit de l'auteur du livre saint, et si la traduction donnée exprime parfaitement ce que le traducteur avait senti et compris. Souvent il se verra obligé de se demander quelle est la valeur de la version grecque des Septante même là où elle avait le même texte que les massorèthes et quelle a été l'influence de cette version sur les thèses et démonstrations des auteurs du Nouveau Testament.

Nous ne sommes pas les premiers qui se soient aperçus de ces difficultés. Elles ont été senties plus ou moins profondément par tous les exegètes sérieux. Nous pouvons remonter ainsi jusqu'à Théodore de Mopsueste et jusqu'à Origène pour constater les tours de force exégétiques qu'on a faits, afin de concilier ce qui est inconciliable et d'expliquer ce qu'à notre avis ils ne pouvaient pas comprendre ([1]). En effet, la transcendence de l'évangile contrastait si profondément avec l'état d'abaissement et d'effacement du peuple Juif, le Christianisme s'élevait si puissamment et si majesteusement au dessus du berceau où il est né, que le bon sens le plus droit et le plus pénétrant ne pouvait songer à faire de rapprochements entre les écrits apostoliques et les productions théologiques des rabbins de leur temps. On confessait que Jésus est né de la vierge Marie. qu'il a été crucifié sous Ponce Pilate, les récits des évangiles ont été bien connus, au moins à partir du second siècle, mais toute l'attention des théologiens se portait sur le côté métaphysique de la figure de Jésus, sur ce qu'il y a de sotériologique, de rédempteur dans sa personnalité. On cherchait à connaître l'effet salutaire de l'œuvre redemptrice de Jésus, la finalité de sa vie, mais non pas sa vie toute entière, son éducation, sa manière d'être et de penser. Les disciples ont eu le même sort que le maître. On cherchait dans les écrits apostoliques leurs conceptions christhologiques sans poser sérieusement le pourquoi de leur conception, sans s'enquérir de leur éducation et des conditions de vie qui ont déterminé leur état d'âme. Il faut donc placer Jésus et ses disciples dans leur cadre historique, c'est-à-dire dans le centre des spéculations et des discussions religieuses de leur temps qui furent aussi nombreuses, aussi variées, qui échapaient à tout contrôle, et qui ignoraient tout frein et toute limite. Il faut avoir présent à l'esprit ce tourbillon d'idées, ces assertions et ces négations qui se rencontrent et s'entre-

---

(1) Voir dans Tolück, l'*Ancien Testament dans le Nouveau.* — Hambourg 1836, pp. 1-8, sur les différents essais qu'on a fait à travers l'histoire de concilier l'Ancien Testament avec le Nouveau.

choquent sur un point donné, et qui, bien que diamétralement opposées, sont confirmées l'une et l'autre par un passage de la Bible et admises comme révélation divine. Il faut avoir présent à l'esprit le ou les livres qui servaient à l'éducation, l'influence et l'importance des écoles, si nous voulons réaliser la manière de penser de Jésus, des apôtres en général et de l'auteur de l'épître aux Hébreux en particulier.

PRÉLIMINAIRES

DES LIVRES QUE TOUT MAITRE ÉTAIT CENSÉ CONNAITRE

En première ligne vient l'Ancien Testament. C'était le livre connu de toutes les sociétés juives, il formait la base, le canon de la piété et de la vie religieuse Cela n'empêche pas que les différentes sociétés en possédaient des copies qui différaient dans le détail l'une de l'autre. La Bible, ou du moins les cinq livres de Moïse des Sadducéens, différait de celle des Pharisiens[1]. Les Pharisiens mêmes semblent avoir eu plusieurs copies. Ainsi le Talmud a connu un recueil des Psaumes dans lequel le premier et le second Psaume ne formaient qu'un seul chapitre[2]. Les Juifs d'Alexandrie possédaient un texte de l'Ancien Testament avec les Apocryphes qui différait notablement du texte massoréthique. Nous ne pouvons pas déterminer si les « Malédictions » de Achija de Silo mentionnées Taanith 19, 2 formaient un recueil à part ou s'il s'agit là seulement de 1 Rois XIV, 10-16.

LES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Les versions de la Bible ont été commencées en Babylonie. Il était d'autant plus facile pour les Juifs de la captivité d'abandonner la langue hébraïque et d'adopter le chaldéen que ce dernier idiome est d'une parenté très étroite de l'hébreu. Déjà de très bonne heure on s'aperçut que la lecture de la Bible dans les Synagogues n'était plus comprise du public et l'on se vit obligé d'instituer des interprêtes officiels qui traduiraient en chaldéen la portion de la Bible hébraïque lue au culte. Beaucoup de ces interprètes officiels ont dû écrire leurs versions, mais comme ces sortes d'écrits

(1) Voir Megilah f. 15 ; Souccah f. 43.

(2) Berachoth f. 9.

rentrent dans la catégorie de la loi orale, les rabbins s'opposèrent à la propagation de ces manuscrits parmi le public. Nous savons d'après le traité de Sabbath f. 115,1 que Gamaliel, le maître de St Paul, *cacha* une version chaldéenne du livre de Job et que son petit fils qui portait également le nom de Gamaliel, eût à cacher une autre version du même livre. Ces deux versions successives d'un livre qui ne rentre pas dans le rituel de la Synagogue, duquel il n'est fait aucun extrait de Haphthorah, nous font supposer que les versions en chaldéen d'autres livres ont dû être faites en grand nombre. Cependant il ne nous est parvenu que trois Targoumim sur le Pentateuque; celui d'Oukelos, le Targoum de Jérusalem et le Targoum dit Jonathan et un seul sur des autres livres de l'Ancien Testament, celui de Jonathan.

LA PESHITTHÔ

Des versions syriaques nous ne possédons que la Peshitthô «la simple» ou «la certaine».. C'est surtout dans ce dernier sens que le mot Peshitthô est fréquemment employé dans le Talmud. D'après la tradition, cette version a été faite sous Abgar bar Manou, vers la fin du second siècle après J. C. La relation de cette version avec les Targoumim ne se borne pas à une parenté de langage seulement. Ce sont deux travaux qui vont de pair, donnant spontanément les mêmes phrases, ou se faisant des emprunts, ou des échanges mutuels. Ainsi le Targoum du livre de Proverbes a été fait d'après une version syriaque que l'on chaldaïsée, tandis que la version syriaque des livres des Chroniques a été faite d'après un Targoum.

L'auteur de notre épître n'a certainement pas connu la Peshitthô sous sa forme actuelle, mais nous aurons l'occasion de constater au cours de notre étude qu'il comprend et traduit certains passages de l'Ancien Testament de la même manière que les traducteurs syriaques.

Un mot sur ce qui concerne la version syriaque de l'épître

aux hébreux : Elle diffère souvent dans les lectures des manuscrits grecs qui nous sont parvenus. Elle contient surtout une foule de suscriptions, de titres qui ne se trouvent pas dans les manuscrits grecs Néanmoins, cette version a été faite sur un manuscrit grec, et non hébreu ou araméen. Cela se voit surtout dans les citations qui se présentent comme étant une version de la version des Septantes, avec les changements que l'auteur de notre épître y a apportés. Ainsi, la Peshitthô n'a pas connu, malgré le témoignage de Clément d'Alexandrie (cité par Eusèbe Hist. Eccl. VI, 14) l épître aux hébreux écrite en hébreu ou araméen.

Les caractères syriaques sont de plusieurs formes, nous nous servirons dans le cours de notre étude des caractères carrés (hébraïques).

LA VERSION DES SEPTANTE

Nous avons vu que les versions chaldéennes ont été faites sous l'empire des nécessités d'ordre intérieur. Ce sont la décadence de la langue hébraïque d'un côté et les exigences du culte de l'autre qui ont suscité l'institution d'interprètes officiels dans les Synagogues. On est donc tenté de supposer que la version greque de l'Ancien Testament a été inspirée par les mêmes besoins, cependant Josèphe, la Mishnah et le Talmud lui attribuent une toute autre origine. D'après eux, elle n'a pas été motivée par les besoins intérieurs de la communauté, mais par une circonstance extérieure, un ordre ou un désir de Ptolomée. Voici le résumé de ce que nous lisons dans Josèphe [1], Ptolomée, sur les conseils de son bibliothécaire Dimitrius de Phalère a envoyé par Aristée et un autre officier une lettre et de riches présents à Eléazar, grand-prêtre à Jérusalem. Ce dernier choisit soixante-douze vieillards,

---

(1) Voir Josèphi Opera. vol. 2 ; ff. 103-132, éd. Havercamp.

six de chaque tribu, auxquels il fournit un précieux manuscrit de l'Ancien Testament, qu'il traduisirent à Alexandrie. Cette version, dit Josèphe, a été approuvée par le Sanhédrin d'Alexandrie. Le contenu de ce témoignage se trouve aussi dans la Mishnah (2) et dans le Talmud (3) où il ne semble se rapporter qu'au Pentateuque seulement. Ces témoignages malgré leur caractère légendaire sont cependant d'une grande importance. Le point essentiel des assertions qu'ils contiennent se trouve confirmé par des considérations historiques. Il faut se représenter les goûts littéraires de ces trois Ptolomées, qui ont succédé à Alexandre le Grand. C'est par Ptolomée I (Lagûs) qu'ont été fondés à Alexandrie un musée et une bibliothèque qui ont contribué à faire de cette ville un centre d'études et un foyer littéraire remarquable pour l'époque. Son fils Ptolomée II (Philadelphe) hérita des goûts littéraires de son père, qu'il développa au point d'en devenir maniaque. Les sommes qu'il dépensa pour des manuscrits rares, et qui souvent, n'avaient qu'une valeur médiocre, dépassent l'imagination. Ptolomée III suivit l'exemple de ses prédécesseurs. Il faut aussi tenir compte de la faveur dont la communauté juive jouissait auprès de ces trois monarques et auprès du public, au milieu duquel elle vivait. Elle se trouvait en contact avec toutes les classes de la sociéte, et ses rapports avec l'élite intellectuelle ne pouvaient manquer de susciter chez cette dernière le désir de connaître les principes fondamentaux de la religion des Juifs et les traits essentiels de leur histoire. Que les savants grecs n'aient pas cherché à connaître le contenu des écrits juifs, cela serait inexplicable. Il serait également surprenant que les Ptolomées, dans leurs généreux élan littéraire, n'aient pas cherché à enrichir leur bibliothèque d'une bonne version des livres saints israélites. Ainsi nous pouvons conclure des témoignages précités, après les avoir corroborés par des considérations historiques, que

---

(2) Sophrim, halachah 8.

(3) Megilah f. 9,1.

la version grecque du Pentateuque, car c'est de cela qu'il s'agit dans le Talmud et dans le Halachah [1] a été faite durant le règne et peut-être sous le patronage de Ptolomée II (Philadelphe) 286-284; qu'elle a été motivée non pas par les besoins du culte national, mais par le désir de personnes qui étaient tout à fait en dehors du culte Juif et qu'elle a été destinée à être lue non pas par les Juifs, mais par des personnes dont la culture intellectuelle, et par conséquent aussi les appréciations, différaient profondément de celle du peuple au milieu duquel le Pentateuque a été composé. Cette version se recommande à nous par son impartialité et sa sobriété. Point de commentaires; abstention totale des spéculations théologiques. Ce sont là des qualités que nous ne retrouvons pas dans les versions chaldéennes, mais elle avait un texte qui souvent différait notablement de celui des massorèthes.

Quels livres de l'Ancien Testament, autres que le Pentateuque ont été traduits à cette époque? C'est ce qu'il nous est impossible de déterminer. Il est probable que les Haphthoras, les fragments des prophètes qu'on lisait avec le Pentateuque ont été traduits à cette époque ou bientôt après, mais tout l'Ancien Testament n'a pas été traduit à une seule et même époque; au contraire, la version complète parait l'ouvrage de plusieurs personnes et de divers siècles. Cependant elle a un grand caractère d'unité. A l'encontre des Targoumim, elle ne fait pas de spéculations théologiques, elle s'efforce de donner le sens littéral des mots hébreux souvent au détriment du bon style grec. C'est la version qui a été destinée, dès son origine, à être lue par des gentils, d'où aussi sa netteté et son impartialité. Par ces avantages, et aussi pour des raisons purement économiques, car un manuscrit grec était relativement bon marché, tandis que le prix d'un manus-

---

(1) Megilah f. 9a Sophrim, Halachah 8 est dit כתבו לי תורת משה רבכם «écrivez-moi la Thorah de votre maître Moïse»; Ceci peut vouloir dire non seulement la Bible entière, mais, par extension, aussi la loi orale. Néanmoins, les 15 variantes que le Talmud énumère dans cette version, se rapportent toutes au Pentateuque. C'est donc du Pentateuque qu'il s'agit.

crit hébreu était inabordable, elle a pénétré jusqu'en Palestine, où peu à peu elle a vaincu les oppositions des rabbins et jouissait finalement de la même autorité que la Bible hébraïque (1). C'est de cette version que les auteure du Nouveau Testament se servent généralement.

Les manuscrits les plus anciens que nous possédons sont (B) Vaticanus ; (A) Alexandrinus ; (א) Sinaiticus. Ils sont du IVme siècle. Nous n'avons pas de manuscrits vraiment anciens datant de l'époque apostolique. Le temps a fait son œuvre à laquelle la guerre que les rabbins ont déclarée contre cette version, dès son début, contribua beaucoup. Un manuscrit du Pentateuque des Alexandrins dans lequel les noms propres de Dieu ont été écrits avec des lettres d'or fut condamné à être caché (2). Nous aurons donc à nous demander chaque fois que la citation dans notre épitre diffère du texte des Septante quelle doit être la lecture la plus probable.

LA MISNAH, LE TALMUD ET LE MEDRASH

Les grandes spéculations théologiques, controverses et préoccupations légalistes, qui s'expriment dans la Misnah, le Talmud et le Medrash, ont eu pour origine, et peut-être aussi pour cause, la captivité babylonienne. Le point de départ de ce grand remue-ménage d'idées a été exclusivement biblique. Le but était de sauvegarder l'intégrité de la loi écrite et de lui donner une interprétation fidèle, mais finalement on s'occupait de tout ce qui peut exciter la curiosité humaine, et toute l'étendue, limitée du reste, de la science contemporaine se trouvait traitée. Il va de soi que toute question, de n importe quelle nature qu'elle soit, se trouvait traitée sur le terrain purement biblique, et l'on tranchait une

(1) Megilah 8a.

(2) Sepher Thorah Halachah 10.

importante question physiologique avec un verset de la Genèse.

La rédaction définitive de la Misnah a été faite vers l'an 200 de notre ère, et celle du Talmud vers la fin du 5me siècle (1). Malgré leur rédaction tardive, la majeure partie des idées qui s'y trouvent exprimées, surtout celles qui ont trait à la venue du Messie, ou au royaume messianique, proviennent des siècles qui précédèrent ou qui suivirent immédiatement l'ère chrétienne. Dans les siècles post-chrétiens on évitait les discussions messianique ou on les dénaturait en faisant passer la doctrine chrétienne pour la doctrine épicurienne. Nous aurons l'occasion de constater, pendant le cours de notre étude, jusqu'à quelle point l'auteur de notre épître était imbu des idées théologiques des rabbins, et les cas particuliers où il diffère d'eux.

---

(1) Voir Graetz Gesch. der Juden vol. IV 407-409.

L'HERMÉNEUTIQUE ET SES RÈGLES

L'élément propre de la vie mentale d'un docteur de la loi était la Bible. Il y vivait si profondément et avec une telle intensité de vie que sa personnalité se trouvait comme absorbée par les textes sacrés, ou plutôt les textes sacrés se trouvèrent absorbés dans sa personnalité. Il y cherchait tout et trouvait tout ou presque tout par le fait que la Bible était devenue pour lui une sorte de miroir qui devait refléter ses pensées. Il résulta de là que le docteur de la loi ne disait pas toujours ce que le contenu d'un tel texte aurait pu suggérer à un exégète impartial, mais il y trouva l'expression plus ou moins précise et claire de ce qu'il pense, désire et espère. Le parchemin devînt la lettre patentée qui garantissait ses aspirations et ses assertions, ou un socle, un support sur lequel il édifiait ses prévisions et par lequel il étayait ses jugements. La conscience était le seul guide de l'herméneutique, mais comme les consciences diffèrent l'une de l'autre à l'infini, il y eut aussi à l'origine une variété infinie d'interprétations, et des manières d'envisager les textes. Cependant on en distingua quatre, probablement les plus répandues, que l'on désigna avec les lettres du mot פרדס, « paradis »; terme d'origine persane qui se trouve dans l'Ancien Testament. Chaque lettre fut prise comme signe mnémonique pour désigner un mode particulier d'herméneutique.

1) פ *Peshate*, simplicité, certitude. C'est la méthode qui visait à une interprétation scrupuleuse, à un mot à mot des textes. C'est la méthode des positivistes à outrance en fait d'exégèse. Aucun texte de l'écriture ne peut être détourné de son sens littéral. Que le texte soit à peine compréhensible par son mot à mot, qu'un récit historique implique contradiction ou invraisemblance, peu importe. Il ne faut pas vouloir comprendre autre chose et au delà de ce que le texte dit. Mais cette méthode portait dans son principe les germes de sa condamnation. Elle était rigide, mécanique, privée d'esprit, de souffle et de vie, et comme toute méthode de positivisme

intransigeant, elle fut abandonnée pour sa rigidité et sa stérilité.

2) ר *Remez* indice. C'est la méthode qui s'efforça de corriger les défauts de la précédente. Tout trait, tout indice hors texte, tout mot superflu en apparence, ou manquant tous les écarts visibles dans le texte sont là pour nous indiquer ou nous enseigner quelque chose. Souvent un récit tout entier peut signifier tout autre chose que ce qui est dit dans son contenu littéral. C'est la méthode qui fut grandement pratiquée par les rabbins de la diaspora orientale. Dans la diaspora occidentale c'est Philon qui en est le plus distingué représentant.

3) ד *Drush* aussi *drash*. Le sens étymologique de ce mot est discuté. D'après Maïmonide (1), il vient de *darash* dans le sens de chercher, rechercher. D'après d'autres, dont Edersheim (2), il vient du même verbe mais avec le sens de fouler, marcher en tout sens. S'il y a doute sur le sens étymologique du mot, nous savons cependant d'une manière aussi approximative que possible la chose qu'il désigne. C'est le sermon d'il y a deux mille ans. C'est une sorte d'allocution où l'on appliquait les paroles prophétiques el historiques de ce qui avait été, à ce qui est et à ce qui sera, vu l'état actuel des choses. C est une vue panoramique de l'ensemble de l'Écriture qui aboutit à des affirmations purement morales et d'une application immédiate. C'est aussi une sorte d'exhortation où l'auteur s'attendrit, prophétise, s'excite, s'emballe et saute à pieds joints d'un sujet à l'autre sans éprouver le moindre malaise Les auxiliaires sont l'histoire, la légende, le proverbe, la parabole, rédigée et arrangée d'après les lumières de la dialectique contemporaine.

4) ס *Sod* secret, mystère. C'est la méthode d'envisager toute l'Écriture à travers les images hardies et imprécises des visions

(1) Voir introduction à la Hagadah, éd. Vilna 1897, vol. 1 feuille 3*b*, texte hébreu.

(2) Life and times of J.-N., vol. 1, p. 11, London 1883.

d'Es. VI, 1-7: d'Ez. X, etc. C'est la méthode par laquelle on cultiva une foule de visions fantastiques et brillantes des choses surnaturelles, et où l'on discutait l'existence de Dieu, l'angélologie, la démonologie, l'exahatologie, le royaume de Dieu et le paradis. Les échos de cette science se retrouvent dans le Gnosticisme et dans la Cabale. Cependant, en général, on évitait ses spéculations hardies, supra-terrestres, et bien peu de personnes étaient initiées aux choses de la création et du chariot, c'est-à-dire, la manière d'être de Dieu.

Ce sont là quatre modes d'herméneutique qui, à l'origine, représentaient des individualités et des mentalités différentes. Le positiviste ne pouvait trouver dans les textes sacrés autre chose que le peshat, c'est-à-dire le sens littéral, le récit intégral quelle qu'en fut la valeur. L'idéaliste investissait les récits et les lettres d'esprit, il y mettait du souffle et de la vie. Les idées prédominantes du siècle, la philosophie et la législation s'introduisaient dans les interlignes des textes sacrés, elles s'echafaudaient sur une lettre superflue en apparence, ou prenaient racine à la place d'une lettre absente. L'historien-moraliste ne voyait que le drush, l'application des récits historiques et des paroles prophétiques à l'état actuel des choses. Le visionnaire voyait partout le mystère. Mais, par cette loi bizarrement libérale de l'époque, qui veut que lors même qu'il y aurait contradiction flagrante entre les idées et les jugements des autorités exégétiques, ils soient néanmoins « les uns les autres parole du Dieu vivant », un seul docteur pouvait cultiver les quatre méthodes à la fois, et chaque texte, chaque parole, renfermait virtuellement et implicitement les quatre sens.

Nous pouvons nous représenter facilement tout ce qu'il y avait de vague et de flottant dans les spéculations d'un docteur de la loi qui voulait cultiver les quatre méthodes à la fois. Dans l'impossibilité de pouvoir se dédoubler en quatre, il en faisait une sorte de synthèse, d'amalgame ou de superposition où elles perdaient leurs caractères distinctifs et leur vigueur. Le vieil adage rabbinique, « qui trop embrasse, n'embrasse rien », trouva ici sa plus haute confirmation En

voulant faire tout on ne fait rien, au moins rien de sérieux; la pensée spéculative semblait se débattre dans l'anarchie, et l'exégèse que l'on fit semble être imprégné d'arbitraire.

Ce fut sfin de remédier à cet état de choses que Hillel pro mulga ses sept règles. Il fit là une œuvre de psychologue, il recueillit les règles de logique des penseurs de son temps ou de ceux qui l'ont précédés, et les mit en vigueur.

Ces règles sont les suivantes :

1) קל וחומר *à fortiori*, à plus forte raison. La formule équivalente dans le Nouveau Testament est πόσῳ μᾶλλον ou πόλλῳ μᾶλλον.

2) גזירה שוה, classe parallèle.

3) בנין אב מכתוב אחד, construction principale d'après un texte.

4) בנין אב משני כתובים, construction principale d'après deux textes

5) כלל ופרט, conclusion du général au particulier, de la règle à l'exception.

6) כיוצא בזה ממקום אחר, la conclusion se trouvant dans un autre endroit.

7) דבר הלמד מענינו l'enseignement du contenu; l'idée générale que le contenu d'un texte suggère.

Il y a encore les 13 règles de rabbi Ismael et les 32 règles du rabbi Eliezer, mais ces docteurs étant d'une date postérieure à la rédaction du Nouveau Testament, nous n'avons pas à nous en préoccuper. Les quelques cas exceptionnels où il semble que l'un des régles de ces derniers a précédé au raisonnement d'un auteur sacré du Nouveau Testament ne doivent être considérés que comme des coïncidences fortuites.

La Citation de l'A.T. dans l'Epître aux Hébreux.

PLAN DE L'ÉPITRE (1)

« . . . . On peut la diviser en deux grandes parties, dont la première, plutôt théorique, va du commencement de l'écrit jusqu'au ch. 10, 18, et la seconde, plutôt pratique, parénétique du ch. 10, 19 jusqu'à la fin de l'épître.

« La premiere partie comprend deux grandes divisions. Dansles sept premiers chapitres, l'auteur compare les organes de l'ancienne alliance, avec Jésus-Christ, l'organe de la nouvelle alliance, et il montre que l'organe de la nouvelle alliance est infiniment supérieure à ceux de l'ancienne. Dans la seconde subdivision (ch. 8, 10, 18), l'auteur compare les deux Alliances elles-mêmes, et établit la supériorité de la nouvelle alliance.

« En étudiant le développement des idées dans ces deux grandes subdivisions, nous remarquons, dans la première, l'ordre suivant : Jésus Christ est supérieur 1) aux anges ; 2) à Moïse ; 3) au souverain sacrificateur juif ; 4) aux prêtres lévitiques. Dans la seconde subdivision, l'auteur, comparant entre elles les deux Alliances, démontre que la nouvelle Alliance est supérieure à l'ancienne 1) par son sanctuaire : l'un est terrestre, l'autre est céleste ; 2) par ses sacrifices : d'une part, les victimes sont des animaux, d'autre part, la victime est le Fils de Dieu ; d'une part, le sacrifice est imparfait, il a besoin d'être renouvelé, d'autre part, il est parfait, il a une valeur éternelle.

« ...... La partie parénétique commence par une exhortation à la fidélité chrétienne : Puisque la nouvelle Alliance est si parfaite tenons ferme à notre foi, n'abandonnons pas nos assemblées, soyons fidèles, car la parousie du Christ est proche (ch. 10, 19. 39). Puis l'auteur expose la notion de la foi, qui, dans sa pensée, s'allie à celle de la fidélité. C'est par

(1) Ménégoz, théol. de l'ép. aux Hébr., p.-p. 12, 13.

la foi que nous sommes sauvés (ch. 11). Enfin, aux ch. 12 et 13, il exhorte à la concorde et à la sanctification ; et il termine, après énumération des vertus chrétiennes, par des salutations et des vœux. »

PASSAGES DES LIVRES SAINTS CITÉS PAR L'AUTEUR

L'emploi que l'auteur fait de l'Ancien Testament est extrêmement vaste. Il ne fait pas seulement appel à un très grand nombre de passages bibliques pour confirmer ou pour appuyer ses thèses, il ne fait pas seulement un usage fréquent des descriptions des institutions de l'ancienne Alliance telles que l'institution sacerdotale, de temple et ses ordonnances, le Sabbath, mais on constate encore que tout son langage, que tout son style est éminemment imprégné d'expressions et de locutions purement scripturaires. Le nombre des livres que l'auteur emploie ainsi est immense, presque toute la Bible y passe. Mais étant donné que le but que nous nous proposons d'atteindre est modeste, car nous ne cherchons à connaître que ce qu'il cite et comment il le cite, nous ne traiterons pas à fond toutes les allusions de l'Ancien Testament qu'on relève dans l'épître. Nous nous arrêterons seulement aux citations proprement dites, c'est-à-dire aux passages qui sont précédés par une formule d'introduction, ou à des textes de l'Ancien Testament employés sans formule d'introduction, mais sur lesquels il fait une sorte de commentaire et desquels il tire des leçons. Nous passerons cependant en revue, il est vrai, d'une manière sommaire, l'ensemble des textes de l'Ancien Testament que l'auteur emploie dans l'épître, y compris les locutions purement rhétoriques, ou allusions.

Les citations dans l'ordre où elles se rencontrent dans l'épître aux Hébreux.

Cit. 1	ch.	1,5 εἶπεν: Ps. 2,7.
2	»	1.5 καὶ πάλιν: 2 Sam. 7,14
3	»	1,6 λέγει: Deut. 32,43.
4	»	1,7 » Ps. 104,4.
5	»	1,8 » Ps. 45,7-8.
6	»	1,10 Ps. 102,26-28.
7	»	1,13 εἴρηκεν: Ps. 110,1
8	»	2,6-7 διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων: Ps. 8,5-7.
9	»	2,12 λέγων Ps. 22,23
10	»	2,13 καὶ πάλιν: Es. 8,17; 2 Sam. 22,3.
11	»	2,13 » » Es. 8,18.
12	»	3,2-5 Nom. 12,7 (1).
13	»	3 7-11 καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: Ps. 95,7-11
14	»	4,4 εἴρηκεν γάρ που: Gen. 2,2.
15	»	5,5 ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν: Ps. 2,7.
16	»	5,6 καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει: Ps. 110,4.
17	»	6,14 λέγων: Gen 22,16-17.
18	»	7,1 Gen. 14,18-20.
19	»	7,17 μαρτυρεῖται γάρ: Ps. 110,4.
20	»	7,21 λέγοντος πρὸς αὐτόν: Ps. 110,4.
21	»	8,5 φησιν: Ex. 25,40.
22	»	8,8 12 λέγει: Jer. 31,31-34.
23	»	9,20 λέγων: Ex. 24, 6-8.
24	»	10,5-7 λέγει: Ps. 40, 7-9
25	»	10,16-17 μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: Jer. 31.31-33.
26	»	10,30 τὸν εἰπόντα: Deut. 32,35.
27	»	10,30 καὶ πάλιν: Deut. 32,36; Ps. 135,14.
28	»	10,37-38 Hab.2,3-4.
29	»	11,18 πρὸς ὅν ἐλαλήθη: Gen. 21,12.
30	»	12,5-6 ἥτις διαλέγεται: Prov. 3,11-12.
31	»	12.21 Ex. 19, 16 19.
32	»	12,26 ἐπήγγελεται λέγων: Hag. 2,6.
33	»	13,5 εἴρηκεν: Deut. 28,29? 31,6,8? Jos. 1,5.
34	»	13,6 Ps. 118,6.

Les allusions dans l'ordre où elles se recontrent dans l'épitre aux Hébreux sont :

Chap. 2,16	Es. 41,8
3,1	Nom. 12,7
3,17	Nom. 14,32
5,9	Es. 45.17
6,7	Gen. 1.2
6,8	Gen. 3,17
6,19	Lev. 16,2;12
7,1	Gen. 14.7
8,2	Nom. 2,4,6 (diffère du texte massoréthique).
9,2	Ex. 26,3
9,4	Ex. 16,33 (Nom. 17,8; 19,9)
9,7	Ex. 30,10
9,12	Lev. 16,1
9,13	Ex. 19 10
9.28	Ex. 53,12
10,21	Zach. 6,11
10,27	Es. 26,2
10,28	Deut. 17.6
10,37	Es. 26,20
11,4	Gen. 4,4
11,5	Gen. 5,24
11,8	Gen. 12,1 et 13 4
11,12	Gen. 22,17
11,13	Gen. 23,4
11,17	Gen. 22,1
11,21	Gen. 47,31 (diffère de la lecture massoréthique).
11,23	Ex. 2,2 et 11
11,26	Ps. 69,9 (89,50)
11,28	Ex. 12,21
11,33	Dan. 6,22
12,3	Nom. 16.38
12,12	Esaïe 35,3
12 13	Prov. 4,26

Chap. 12,14	....	Ps.	4,14
12,15	....	Deut.	29.18
12,16	....	Gen.	25 33
12,18	....	Deut.	4,11
12,19	....	Ex.	19,16 ; Deut.4, 23 et 25
12,21	....	Deut.	9,19
12,29	....	Deut.	4.24
13,2 et 13	....	Lev.	16 27
13,15	....	Lev.	7,17; Ps. 115 (116) 17
13,15	....	Hos.	14,2 (comp. Jes. 57, 19 Hébr)
13,20	....	Es.	43,2 ; 55.3
13,20	....	Zach.	9,2

En distribuant les citations directes et les allusions d'après les livres de l'ancien Testament, nous aurons :

	CITATIONS		ALLUSIONS
Pentateuque	12	....	33
Livres historiques	1	....	—
Psaumes	11	....	2
Proverbes	1	....	1
Esaie	1	....	7
Jérémie	1	....	—
Daniel	—	....	1
Osée	—	....	1
Habacuc	1	....	—
Aggée	1	....	—
Zacharie	—	....	2
	29		47

LA SUPÉRIORITÉ DU FILS SUR LES ANGES

La comparaison entre le Fils, le médlateur de la Nouvelle Alliance, et les Anges, les médiateurs de l'Ancienne Alliance est la plus minutieuse. L'auteur de l'épître aux Hébreux étaie son argumentation sur un groupe compacte de sept citations, et il arrive à la conclusion que le Fils est supérieur aux anges parce qu'il jouit d'une filialité toute spéciale, que Dieu s'adresse à lui comme un père s'adresse à son fils, qu'il règne éternellement à la droite de Dieu; tandis que les anges ne sont que des serviteurs dont la mission est limitée. Ils sont les ministres, les fonctionnaires placés entre le père et ceux qui doivent hériter le salut.

Remarquons, en passant, que cette argumentation serait complètement superflue si l'auteur était de la dispora orientale et s'adressait aux Babyloniens ou aux Palestiniens. Ceux-là ne faisaient pas intervenir les anges dans la transmission de la loi au peuple d'Israël. et n'avaient pas pour eux la même adoration, ou vénération que les juifs d'Alexandrie.

Citation 1 (*Hébr., chap.* 1, 5)

υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

(Comp. Texte Mass. et Sept., Ps. 2, 7*)*.

La citation est probablement faite d'après les Septantes, mais elle pouvait être aussi faite d'après le texte hébreu, si l'auteur voulait faire une version d'un mot à mot rigoureux. L'auteur de l'épître sait très bien que les anges sont appelés « fils de Dieu », qu'Israël est « son fils premier né ». (Exode 4, 22; Ps. 39, 1) que « Dieu a engendré Israël ». (Deut 32, 18), et lui-même va encore plus loin en disant que tous ceux qui sont dans le processus de la conversion sont des fils de Dieu (ch. 2, 10; πολλοὺς υἱοὺς, etc.), mais ce que l'auteur veut faire ressortir, c'est qu'à aucun d'eux Dieu ne s est jamais adressé d'une manière aussi direte et aussi personnelle.

Il considère Ps. 2, 7 comme messianique, puisque le Psaume ne peut s'appliquer à aucun des rois d'Israël. David avait son

berceau à Béthlehem et non à Sion. Salomon n'a jamais vu des peuples se liguer contre lui pour se soustraire à son joug. Aucun des rois, tant de Juda que d'Israël, depuis l'époque de la scission ne méritait les éloges du Psalmiste. Et l'auteur, comme tous les docteurs de son temps, n'aurait jamais pu songer à rapporter ce psaume au passé, à y voir un regard rétrospectif sur une époque fictivement glorieuse du peuple d'Israël; car ceci contrasterait formellement avec la notion qu'on avait des prophéties, qui sont les oracles de l'avenir, la révélation de ce qui doit arriver plutôt que des registres du passé.

Ce même verset du Psaume est cité dans un des discours de Saint-Paul (Actes 13, 33), et ce ne sont pas seulement les auteurs du Nouveau Testament qui considèrent ce Psanme comme essentiellement messanique, mais aussi les docteurs du Talmud. Traité Souccah, feuille 52, 2, nous lisons :

תנו רבנן משיח בן דוד שעתיד לגלות במהרה בימינו אומר לו הקב"ה בני שאל מה אתה מבקש ואני נותן לך שנאמר אספרה אל חק ה" אמר אלי בני אתה וגו' שאל ממני ואתנה גוים נהלתך ואחזתך אפסי ארץ.

Les rabbins enseignent : Au Messie fils de David, qui doit se révéler bientôt, en nos jours, l'Éternel dit : Demande ce que tu désire. et je te le donne, car il est dit : Je raconterai la loi, Dieu m'a dit tu es mon fils... . demande de moi, etc.

I.e Targoum rend ce verset :

חביב כבר לאבא לי אנת זכאה כאילו יומא דין בריתך..... tu m'es cher comme un fils à un père, tu es juste (ou pur) comme si je t'avais cıéé aujourd'hui.

La christologie de l'épître aux Hébreux reflète parfaitement ces idées rabbiniques. Le Messie est le fils, le médiateur (ch. 8, 6: 9, 15; 12, 24); il est pur, sans tache (ch. 7, 26): il doit se révéler bientôt, en nos jours (ch. 9, 37).

L'auteur de notre épître, comme les rabbins, pouvait avoir d'autant plus de facilité à considérer le Ps. 2 comme essentiellement messianique, qu'il se peut qu'ils aient eu sous la main le recueil des Psaumes mentionné dans le Talmud (Berachath f. 6) dans lequel le premier et le second Psaume

ne formaient qu'un seul chapitre. Le contenu en était, 1) le bonheur des hommes qui marchent d'après la loi divine, 2) le bonheur des hommes qui se confient en le roi-messie. Le changement du sujet serait par trop grand si l'on voulait voir dans l'autre moitié un roi terrestre.

Citation 2 (*Épître aux Hébr.*, 1, 5).

ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν.

(*Comp. T. M. et Sept.* 2 *Sam.* 7, 14).

La citation se rattache étroitement à la précédente par les mots καὶ πάλιν — ועוד, et encore, dans un autre endroit. C'est la formule courante du Midrash et de la Hagadah, lorsqu'il s'agit de rattacher une citation à l'autre.

La citation est tirée de 2 Sam, 7, 14. (Septante 2 Rois 7, 14), ou de 1 chr. 17, 13, où nous avons un récit parallèle à celui du 2 Sam. avec quelques variantes, mais dans lesquel le verset cité est le même. Elle est faite d'après les Septante qui rendent le ל datif hébreu par εἰς suivi de l'accusatif. Il est difficile d'admettre que l'auteur, faisant une version indépendante sur le texte hébreu se soit accordé avec les Septante dans cette particularité.

L'emploi messianique de notre citation se justifie par le fait que l'on ne considérait pas seulement 2 Sam. 7, 14 comme une prophétie messianique, mais que toute la dynastie davidique avec les promesses qui s'y rattachent, devait la vénération qui l'entourait à ce qu'elle était considérée comme le type, comme le symbole de celui qui devait venir. C'est encore le positivisme vaincu par l'idéalisme, le *Peshat* par le *Remez*, le fait historique par la philosophie de l'histoire. A l'époque de notre auteur, l'état de la communauté revenue à l'éxile babylonien était si précaire, qu'on avait le pressentiment qu'aucun des rois terrestres ne parviendrait à réaliser les promesses glorieuses faites à l'égard de la dynastie davidique. Du reste, Dieu seul savait dans quelles basses couches de la société, la lignée de David cachait les promesses faites à son égard. Aussi, à la place du royaume de David disparu, à la place de sa famille dissoute, l'espoir, ce guide

suprême envoyé à l'homme par Dieu, a mis un royaume messianique, et ainsi tout ce qui se rapportait auparavant à David où à sa descendance, se rapporterait dorénavant au Messie, fils de Dieu. Certes, le texte cité comporte quelques obstacles à cette manière de voir; ainsi, le Messie ne peut pas être chatié à la manière des hommes, mais ces hommes de Dieu ne voyaient que les grandes lumières et passaient par-dessus les obstacles sans meme s'y heurter.

Citation 3 (*Hébr. ch.* 1, 6).

La citation est entourée de grandes difficultés, mais avant d'aborder le citation elle-même, il faut examiner le verset d'introductron qui est non moins difficile. La place de la citation dans les ·ivres saints dépendra du sens qu'on veut donner à ce verset :

ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην λέγει.

Le mot πάλιν peut avoir trois sens :

1) Il peut être considéré comme conjonction antithétique avec δέ. On le trouve dans ce sens chez Philon. Leg. All. 3, 9, éd. Mangey, ὁ δὲ πάλιν ἀποδιδράσκων θεόν....ἡ δὲ παλιν θεὸν ἀποδοκιμάζουσα, lui, de son côté, s'enfuit de Dieu, elle de son côté, désapprouve Dieu.

2) Il peut être considéré comme une conjonction avec δέ servant à introduire une nouvelle citation. C'est un hébraïme. Il a la valeur de ועוד qu'on peut traduire par καὶ πάλιν et par δὲ πάλιν, *et encore*, ou *mais encore*, puisque le vau ו a le sens de *et*, et de *mais*.

3) Il peut être considéré comme un adverbe à εἰσαγάγῃ *encore une fois, de nouveau.*

Nous pouvons donc donner deux versions de ce verset :

1) Mais encore, lorsqu'il introduit le premier-né dans le monde, il dit : « mais encore » se rapporte à « il dit », et le verset a un sens présent, il parle soit de l'incarnation, soit de la résurection.

2) *De nouveau*, considéré comme adverbe donne un sens futur à notre verset. Lorsqu'il introduit de nouveau, c'est-à-dire à la parousie, la seconde venue du christ.

Les grandes autorités exégétiques sont divisées quant au sens exact de ce sens. Calvin, Kübel, Ménégoz et beaucoup d'autres le rapportent soit à l'incarnation, soit à la résurrection. D'autres, dont Weiss, Vaughan, Westeott, Kurtz, Keil, Lange, le rapportent à la parousie. Ces deux manières de voir offrent de grandes difficultés. Si l'on donne au verset un sens futur et qu'on le rapporte à la parausie, on se demande, est-ce seulement alors que les anges l'adorent? ne l'adorent-ils pas depuis le moment où il est monté au ciel et s'est assis à la droite du Père! Si l'on donne au verset un sens présent ou se heurte contre l'ordre des mots. Il aurait dû y avoir pour faire un bon hébraïsme πάλιν δὲ ὅταν, etc.

La citation elle-même ne comporte pas moins de difficultés. Elle peut être tirée de trois endroits différents : du Deut ch. 32, 43; du Psaume 97, 7, et des Hymnes qui se trouvent annexés dans certains manuscrits de la Septante à la fin des Psaumes.

Le texte du Deut ch. 32, 43 des Septante est le suivant :

εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αυτῷ
καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ
εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ
καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ

De ces quatre vers, le troisième seulement se trouve dans le texte massarétique. Le cod. Vat. seul contient le passage tel qu'il est cité dans notre épître. Le cod. Aled. lit υἱοὶ, dans le second vers, c'est-à-dire dans le passage cité dans notre épître, et ἄγγελοι dans le quatrième. εὐφράνθητε « réjouissez-vous », ne correspond pas au mot הרנינו « chanter » du texte hébreu, mais à la version du Targoum Jonathan qui lit קלסו קדמוי עמא « réjouissez-vous devant lui peuples ». Ceci ne peut pas être une pure coïncidence.

Essayons de reconstituer le texte hébreu d'après le cod. Vat. Les manuscrits hébreux de cette époque n'avaient pas de voyelles. Nous conservons quelque doute sur la question si on laissait ou on ne laissait pas d'espace entre les mots.

Du reste, cette question ne saurait avoir aucune influence sur les objections que soulève la version grecque du texte hébreu en question :

Le texte hébreu que nous obtenons, d'après le cod. Vat., est le suivant :

הרנינו שמים עמו
והשתחו לו כל [מלאכי] אלהים
הרנינו גוים עמו
ותנו לו עוז כל [בני] אלהים

Le dernier mot du premier vers, comme celui du troisième vers, ne pouvait pas être autre que עמו. Le mot אתו serait complètement étrange dans le style poétique du ch. 32 de Deut. Du reste, cela se voit à l'œil nu que la strophe 3 est une reprise, une répétition de la strophe 1, comme la strophe 4 est la répétition de la strophe 2. C'est un des traits caractéristiques de la poésie hébraïque de répéter l'idée avec très peu de changement dans les mots. Il y avait donc dans la première strophe, comme dans la troisième, le mot עמו, et nous nous demandons comment il se fait que les Septante aient procédé avec un tel arbitraire dans la lecture du texte? Pourquoi veulent-ils lire à la première strophe עִמּוֹ avec chirek, et traduire ἅμα αὐτῷ « avec lui », tandis que dans la troisième ils lisent עַמּוֹ avec un patach et traduisent μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ «avec son peuple? C'est l'un ou l'autre. Ou bien il faut lire dans la première et dans la troisième strophe עַמּוֹ avec un patah, et traduire « son peuple » ou bien avec un chirek, et traduire dans les deux strophes « avec lui ». L'auteur de notre épître a pu citer Deut ch. 32, 43, parce qu'il lit avec les Septante ἅμα αὐτῶ « avec lui », c'est-à-dire avec Dieu et que le passage suivant : que tous les anges se prosternent devant lui, se rapporte à Dieu, où Jésus-Christ, qui pour l'auteur sont la même personne; il n'aurait pas pu le faire s'il lisait « son peuple «, car alors le passage suivant ne se rapporte pas à Dieu, mais à Israël. Or la vocalisation des Septante de la strophe 1 est le moins probable. La strophe 3, qui existe dans le texte massorétique, et qui se trouve citée par St-Paul. (Romains ch. 15, 10) est lue à l'unanimité עַמּוֹ avec un patah, « son peuple», et telle doit

être aussi la lecture de la strophe 1. Ainsi l'auteur de notre épître, si réellement il cite Deut 32, 43, ne le fait qu'après avoir été induit en erreur par une vocalisation arbitraire des Septante et sans avoir connaissance ou sans se préoccuper du texte hébreu.

Le second endroit duquel notre citation pouvait avoir été tirée est Ps. 97, 7 :

השתחו לו כל אלהים que tous les Elohim se prosternent devant lui.

Cette citation serait faite d'après le texte hébreu, et non d'après les Septante qui lisent προσκυνήσατε au lieu de προσκυνησάτωσαν, et αὐτοῦ au lieu de θεοῦ. L'auteur traduit, אלהים, qui au propre signifie toujours Dieu et par extension, autorité, puissance terrestre ou supra terrestre par « anges de Dieu »

L'auteur de l'épître est ici en contradiction formelle avec le Targoum Jonathan. Ce dernier traduit Ps. 97, 7 par ויסגדון קדמוי כל עמיא פלחי טעותא que toutes les nations, servant les (idoles au propre «erreur») se prosternent devant lui.

Il faut supposer que le Targoum avait ici un autre texte. On n'a qu'à changer le ה du mot אלהים « Dieu » en ל pour avoir אללים. Mais il est vrai aussi que le Targoum fait souvent des paraphrases, des sortes de commentaires, et il aurait pu traduire, tout en ayant le texte massoréthique devant lui, le mot אלהים par « idole » ou par une autre phrase.

En admettant l'authenticité de la lecture massoréthique du Ps. 97, 7, et qu'il faut absolument lire Elohim, et non Elilim, la traduction de אלהים par «anges de Dieu» est arbitraire. אלהים signifie, puissance, autorité terrestre ou spirituelle. Ex. ch. 21 6; ch. 22, 8; ch. 22, 27, le terme est appliqué aux juges Ex ch. 1, il est appliqué à Moïse, il désigne aussi «anges et idoles». Job. ch. 1, 6: ch. 2 1; Ps. ch. 29, 1; ch. 89, 7. La traduction la plus exacte serait: « que toutes les puissances (ou autorités) se prosternent devant lui », plutôt que tous les anges, etc., des Septante.

La citation peut avoir été tirée des hymnes qui se trouvent ajoutés à la fin des Psaumes et où nous avons une autre récension du cantique de Moïse dans le cod. Alex.

Cette hypothèse a été émise par Kurtz, Bleek et autres. Ils appuient leur hypothèse sur le fait que l'auteur cite généralement le cod. Alex. et non le cod. Vat. L'auteur de notre épître n'a pas connu le texte du Deut 32, 43, qui se trouve dans le cod. Vat., mais les hymnes du cod. Alex. Cette hypothèse écarterait toutes les difficultés si nous pouvions avoir la certitude que le cod. Alex est le plus ancien, et que l'auteur de notre épître a connu cette récension. Or, comme Keil le fait remarquer, le cod. Alex. ne paraît pas le plus ancien. S'il semble se rapprocher du texte hébreu plus que les autres manuscrits, c'est qu'il a subi des corrections postérieures (1). Il est aussi difficile d'admettre que l'auteur ait connu les différentes récensions de la Séptante; car la diversité des récensions est beaucoup moins le résultat de la négligence des copistes que de l'usage extrêmement long des textes sacrés par des communautés, qui n'avaient que peu ou point de rapports entre elles. Or, s'il existait en Égypte des communautés isolées, au sein desquelles l'Écriture Sainte aurait subi une transformation aussi notable que de placer le Cantique de Moïse à la fin des Psaumes, l'auteur de notre épître ne pouvait en avoir connaissance que si cette transformation existait de son vivant, et qu'il ait appartenu à cette communauté.

L'hypothèse de Kurtz étant à notre avis trop hardie, il nous faut chercher notre citation dans le Deut. ou dans les Psaumes. Nous ne pouvons pas dire avec certitude lequel des deux livres notre auteur cite; il nous est cependant permis d'indiquer la solution la plus probable. Ce qui doit nous guider, c'est le sens du verset 6ª. Si l'auteur a voulu dire : « mais encore une fois, lorsqu'il introduit le premier-né dans le monde », il a en vue l'incarnation ou la résurrection, et dans ce cas, il cite Deuter. 32, 43, dont tout le discours est d'actualité et où le prophète parle toujours au présent; mais si l'auteur de notre épître veut dire : « mais lorsqu'il

(1) Keil, épître aux Hébr. p. 41.

introduit de nouveau le premier-né dans le monde », c'est-à-dire, s'il a en vue le second retour du Christ, la parousie, il cite probablement le Psaume 97, dont le thème est l'établissement du royaume de Dieu sur terre. « Jehovah a régné, que la terre tressaille de joie, que le îles nombreuses se rejouissent, et que tous les Elohim se prosternent devant lui. »

La question se pose: par quel mobile fondamental, par quel raisonnement, l'auteur de l'épître était-il amené à rapporter un chapitre qui parle de la manifestation de Jehovah à la manifestation de Jésus-Christ? L'explication que n'ayant pas de connaissances directes du texte hébreu, il considère par erreur comme messianique chaque verset où l'on lit κύριος « Seigneur », n'est pas seulement par trop insuffisante, mais aussi elle ne repose sur aucun fondement sérieux. Nous pouvons au contraire affirmer que l'auteur connaissait l'hébreu. Il s'éfforce toujours de donner l'interprétation la plus large et la plus solide aux expressions hébraïques qu'il se voit obligé d'incorporer dans son exposé. L'explication d'après laquelle l'auteur aurait rapporté un chapitre qui parle d'Israël comme fils, à Jésus, le Fils, est cherchée pour ne pas dire impossible. Si l'auteur cite Deut 32, 43 c'est qu'il lit « réjouissez-vous avec lui, » c.-a.-d. avec Dieu, et non avec Israël. L'explication la plus probable est celle de Delitzsch, et à laquelle nous nous rangeons. Voici ce qu'il dit:

« Partout où il est parlé dans l'Ancien Testament d'un avenir décisif, de la fin des Temps, (la parousie) partout où il est parlé de l'apparition et de la manifestation de Jehovah dans sa puissance salutaire et dans sa gloire, partout où il est parlé d'une révélation analogue et correspondante à celle de Moïse, ce Jehovah, c'est Jésus-Christ; car celui-ci est le Jehovah manifesté en chair, le Jehova apparu dans l'humanité et dans l'histoire, le Jehova qui monte comme le soleil de justice au-dessus de son peuple. Cette thèse est une vérité immuable; sur elle repose l'unité indivisible de l'Ancien et du Nouveau Testament, et le développement du plan du salut à travers l'histoire. Tous les auteurs du Nouveau Testament

sont imprégnés de cette conviction; Elle s'exprime à l'origine même des évangiles. Elie doit précéder le jour de Jehovah (Mal. 3, 23) et c'est Jean qui marche devant la face du Seigneur. (Luc. 1, 76). C'est ainsi que tous les Psaumes dans lesquels il est parlé de l'établissement du royaume de Dieu sur terre sont considérés comme messianiques, car dans le plan divin du salut, la théocratie ne peut pas être autre chose que la christocratie; le royaume de Dieu et le royaume du Christ sont une seule et même chose.

Deut 32. est aussi considéré comme messianique par les Targoumim qui ajoutent במימריה « par sa parole il fera l'expiation pour son peuple et pour sa terre. »

Le Siphré dit: les promesses de Deut 32.43 se réaliseront aux jours du Messie (1).

CITATION 4 *(Ép. aux Hébr., ch. 1, 7).*

ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.

(Comp. T. Mass. Ps. 104, 4; Sept. 103, 4)

La citation est faite d'après le cod. Alex, qui correspond de tout point au texte massoréthique, à l'exception d'un και qu'il insère pour lier les phrases. L'insertion des conjonctions est assez fréquente dans le cod. Alex. Le cod. Clarom. de l'épître aux Hébreux lit πνεῦμα, au singulier au lieu du pluriel. De même le Syriaque דעבד מלאכוהי רוח "vent" au singulier. Le cod. Vat. lit πῦρ φλέγον pour πυρὸς φλόγα.

Le texte hébreu permet deux interprétations :

1) *Il fait ses anges des vents, etc.*, il les transforme en vents, il transforme ses ministres en feu éclatant.

2) *Il fait les vents ses anges, etc.*, les vents sont ses anges, le feu éclatant sont ses ministres.

La majorité des exégètes modernes sont pour la traduction

Siphré f. 138a

2. (Ewald, Hupfeld, Hitzig), mais l'ancienne exégèse et Luther sont pour la traduction 1. Le Targoum Jonathan traduit דעבד אזגדו סרהובין היך רוחא qui fait ses messagers légers comme le vent. Luther traduit : *Der du machest deine Engel zu Winden und deine Diener zu Feuerflammen.* C'est ainsi aussi que cette citation est comprise par l'auteur de notre épître.

Quelques exégètes modernes s'élèvent contre l'épître aux Hébreux et contre Luther, et leur reprochent de prêter au Ps. 104, 4 un sens qu'il n'a pas. Mais leurs griefs nous semblent peu fondés. Nous ne pouvons pas dire, quel est le sens exact de ce verset. Toutes les probalités sont même en faveur de la traduction 2, mais le Targoum, qui était si près de la source. qui vivait à une époque où l'hébreu possédait encore sa vitalité, est décidément contre l'exégèse moderne. Ajoutons que l'angélologie de l'Ancien et du Nouveau Testament ainsi que celle des rabbins est avec l'auteur de notre épître.

Dans l'Ancien Testament, les anges sont des êtres transcendants et spirituels que Dieu envoie à une certaine classe d'individus pour leur annoncer soit un châtiment, soit une récompense ; ils sont les ministres exécutants de la volonté céleste sur terre. Ils prennent à cet effet une forme naturelle, concrète ; ils se travestissent en hommes, afin de pouvoir se mettre en contact avec l'humanité.

Abraham est visité par les anges qui lui annoncent la naissance d'Isaac. Abraham leur offre un repas, auquel ils participent comme de simples mortels ; ils quittent le patriarche pour aller détruire Sodome et pour sauver Lot. A la naissance de Samson l'ange que Manoah prend pour un homme, s'élève au ciel avec la flamme du sacrifice. Les anges se transforment en chariots et en cavaliers de feu. (2. Rois 6,16) (voir aussi Ps. 91, 11-12 ; 103,20). Dans le Nouveau Testament Zacharie voit un ange en vision seulement, tandis que Marie et Elisabeth parlent aux anges comme l'on parle à un homme. Dans le Midrash Shmoth R. les anges naissent chaque matin et après avoir loué Dieu, ils retournent dans la rivière de feu, d'où ils sont sortis.

L'idée que Dieu transforme les éléments de la nature en anges, idées que les exégètes modernes croient voir dans notre passage, est tout à fait étrangère au psalmiste Dieu peut se servir des éléments de la nature; il monte les nuages; il marche sur les ailes du vent; les cieux racontent sa gloire, (Ps. 19,1.) mais ces éléments n'ont nulle part les attributs d'anges ou de ministres.

CITATION 5 (*Ep. aux Hébr. 1,8*)

Ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος
καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος, ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.
ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν
διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως
παρὰ τοὺς μετόχους σου.

(*Comp. T. Mass. Ps. 45,7-8 ; Sept. P. 44,7-8*)

La citation paraît être tirée des Septante, mais elle n'est complètement d'accord avec aucun des manuscrits. αἰῶνα τοῦ αἰῶνος est du Cod. Alex. Le Cod. Vat. omet του. Elle s'accorde avec le Cod. Vat. dans ἀδικιαν; le Cod. Alex. lit ἀνομίαν. Elle s'écarte de l'un et de l'autre en mettant καὶ ἡ ῥάβδος qui n'existe ni dans l'un ni dans l'autre, mais qui se trouve dans le Sinaïticus.

Le Ps. 45, est un hymne nuptial. Il était composé à l'occasion des fiançailles d'un roi d'Israël (les fiançailles de Salomon avec la fille de Pharaon d'après Hoffmann; celles de Joram avec Athalie d'après Delphes). Il est entré dans le recueil du psautier au même titre que le Cantique des Cantiques et quelques autres livres contestables.

Nous savons qu'on a voulu cacher le Cantique des Cantiques, les livres d'Esther, de Ruth, des Proverbes et même d'Ezékiel, et que, grâce à quelque rabbin du Talmud, qui par ses spéculations exégétiques est arrivé à leur donner un sens mystique et religieux, indépendamment des faits historiques et quelque fois à l'encontre du contexte, ces livres ont été conservés

dans le canon de l'A. T. Dans le traité Sabbath, f. 30, nous voyons que lorsqu'on a voulu cacher un livre où un autre, un rabbin de grande notoriété s'enfermait dans une chambre haute, avec des provisions pour une durée de temps extrêmement longue, afin d'élaborer une exégèse mystique, d'écarter les contradictions ou de donner un sens religieux à un fragment qui n'en avait pas. C'est ce qui est probablement arrivé à notre psaume.

Déjà de très bonne heure on sentit la difficulté de ce vocatif אלהים=ὁ θεὸς au milieu d'un verset qui ne parle nullement du royaume de Dieu. Aussi s'efforça-t-on d'écarter cette difficulté par une foule d'inventions, plus subtiles les unes que les autres. Saadiah Gaon sous-entend ici יכין « ton trône Dieu établira pour l'éternité. » Aben Ezrah sous-entend encore une fois le mot כסא «ton trône est le trône de Dieu pour l'éternité». Il trouve un parallèle à cette construction dans 2 Chr. 15,8 et c'est à cette interprétation qu'adhèrent la majorité des exégètes modernes. Certes, cela ne serait pas d'un hébreu excellent; on trouverait difficilement une autre construction correspondante, mais on l'accepte afin d'éviter le trouble dans l'harmonie de l'idée du psaume.

Parmi toutes les propositions qu'on a faites, la plus ingénieuse est celle de Mr. Bruston : il suppose qu'il y avait יהיה « il sera » que le copiste à pris pour le tétragramme, et qu'il a écrit Elohim. Cependant, malgré l'avis de ces grandes autorités, nous ne voyons aucune urgence d'apporter de changements dans le texte; au contraire, il nous semble préférable de maintenir le « Elohim » de notre passage. Nous avons vu, ce mot signifie une autorité terrestre ou spirituelle; il remplace le mot « juge » chef du peuple, (Ex. 22,26) le mot « maître » de Pharaon, (Ex. 7, 1); il n'y aura donc rien d'étonnant à ce que le psalmiste applique ce mot à un roi, et nous traduirons par conséquent : « ton trône, ô majesté, est pour l'éternité »

Nous ne pouvons pas admettre que les deux versets de notre citation forment une parenthèse, une digression, où

l'auteur, parlant d'un roi terrestre, s'élèverait, subitement et sans transition à chanter la gloire du royaume de Dieu. Une telle supposition ne ferait qu'obscurcir les deux versets. « Ton trône, ô Dieu, est éternel et c'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a oint etc. » formerait une contradiction flagrante. Dieu ne peut pas s'oindre lui-même ; Dieu ne peut pas s'adresser à lui-même à la seconde personne et parler de lui à la troisième.

Comment l'auteur de notre épître est-il arrivé à rapporter à Jésus-Christ un Psaume qui parle d'un roi d'Israël ? Nous ne pouvons pas admettre l'explication, suivant laquelle, ne sachant que le grec, il aurait entendu par le mot θεός « Jésus-Christ ». Ce serait une méthode par trop facile. Nous ne pouvons pas admettre non plus qu'il s'est fait un rapprochement dans la pensée de l'auteur entre ἔχρισεν « oint » et χριστός, car l'onction dont il s'agit dans notre texe, n'est pas une onction spirituelle, mais une onction de joie, des jours de fête, l'opposé de l'onction des morts et des jours de deuil, et l'auteur de notre épître devait savoir cela. L'explication la plus plausible serait à notre avis, de rapprocher cette citation de la citation 2. C'est le même principe qui a dirigé l'auteur, lorsqu'il a cité 2 Sam. 7,14 et lorsqu'il a reproduit Ps. 45,7-8. Tout ce qui se rapporte à David et à sa descendance se rapporte au Messie le fils de David, et trouve la réalisation en lui. Il était probablement encouragé dans cette vue par l'expression אלהים=θεός du verset 7, titre exceptionnel pour un roi terrestre et surtout par les expressions ὁ θεός ὁ θεός σου. « Ton Dieu qui est à toi d'une manière particulière », le Dieu, dans lequel tu occupes la première place ; et de παρὰ τοὺς μετόχους σου « au-dessus de tes compagnons ». La citation, considérée sous cet angle, vient admirablement bien à propos, car la filiation divine du Messie est une des thèses principales qui occupent l'auteur dans ce moment.

Le Ps. 45 est considéré comme messianique par le Targoum qui traduit verset 3ᵃ : « Ta beauté, ô roi Messie, est plus grande que celle des fils des hommes » Aussi par le Mudrash, Breshith R. f 178ᵃ éd. Versovie.

CITATION 6 (*Ep. aux Hébr. 1,10*)

σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐ ἐθεμελίωσας
καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σού εἰσιν οἱ οὐρανοί.
αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις
καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται
καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτούς
(ὡς ἱμάτιον) καὶ ἀλλαγήσονται
σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

(*Comp. T. Mass. Ps. 102,26-28: Sept. Ps. 101,26-28*)

σὺ et κύριε se trouvent dans les cod. Alex, Psalt. Graeco lat. Ver. et Psalt. Turicense; les deux mots manquent dans les autres manuscrits et dans le texte massoréthique. Dans la Peshittô אנת=σὺ existe dans l'épitre et dans le Ps. et le κύριε אלהא manque dans les deux. ἑλίξεις est du cod. Alex. et Vat., les autres ont ἀλλάξεις. ἑλίεις est une réminiscence d'Es. 34,4 ἑλιγήσονται etc. « Les Cieux se rouleront comme un livre » (Keil). Cette lecture peut aussi provenir d'une petite défectuosité dans le manuscrit hébreu. Dans le mot תחליפם la tête du ל lamed et le point central du pé se sont effacés, ils avaient un ר et כ. Le ח et le כ sans daguesh avaient la même prononciation. Ils ont la תכריכם pour תחליפם.

La citation fait pendant à la citation 5 (Hébr. 1,8). Après avoir démontré l'infériorité des anges, il indique en passant l'infériorité de l'univers vis-à-vis du Fils. L'Univers, l'ensemble des choses créées, est changeant, il vieillit et il est destiné à disparaître. Autrement grand est le Fils, par lequel l'univers a été créé, son trône est éternel, il est toujours le même, et, ses années ne finissent pas. Les versets 26 et 27 sont cités à dessein. Il avait besoin de prévenir ses lecteurs d'origine non Israélite qui adoraient la « création » au lieu du créateur (Rom. 1,25), aussi bien que ses lecteurs d'origine Juive qui eux aussi n'étaient pas exempts d'une certaine adoration pour l'ensemble de la création יצירה et pour les esprits de la terre qui accompagnent chaque personne, au nombre de

mille à gauche et de dix mille à droite (Brachott, f. 8).

Remarquons que dans la pensée du Psalmiste il n'est nullement question du Messie. L'être qui est toujours le même et dont les années ne finissent pas, c'est Jéhovah. Mais pour l'auteur de l'épître les versets 26-28 se rapportent au Messie, le fils de Dieu puisque c'est par lui que l'univers à été créé (Hébr. 1,2).

CITATION 7 (*Ep. aux Hébr. 1,13*)

Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

(Comp. T. Mass. Ps. 110,1 ; Septante Ps. 109,1.)

La citation est faite d'après les Septante qui donnent un mot à mot crupuleux du texte massoréthique. C'est le Psaume le plus souvent cité dans le Nouveau Testament. (Delitzsch).

La valeur messianique du Psaume 110 réclame notre attention d'une manière toute spéciale Il n'était pas considéré comme messianique dans les cercles rabbiniques de l'époque de Jésus et des Apôtres. Dans les deux curieuses versions du Targoum aucune ne l'attribue au Messie :

Voici comment les Targoumim l'ont compris :

1) אמר יי במימריה למתן לי רבנותא חלף דיתבית לאולפן אורייתא דימיני אורך עד דאשוי בעלי דבבך כביש לרגלך.

« Dieu a dit par sa parole de ne donner la suprématie (le rabbinat) parce que tu t'es assis à étudier la loi (car à ma droite est la lumière) jusqu'à ce que je subjuguerai tes ennemis sous tes pieds ».

2) על יד דויד תושבחא אמר יי במימריה לשואה יתי רבון על כל ישראל: ברם אמר לי תוב ואורך לשאול דמן שבטא דבנימין עד דימות . . . ובתר כן אשוי בעלי דבבך כביש לריגלך.

« Une louange, par David. Dieu a dit par sa parole de me faire maître de tout Israël, car il m'a dit, assieds-toi et je te montrerai Saül de la Tribu de Benjamin avant qu'il meure... et après cela je mettrai tes ennemis sous tes pieds »

Dans les deux paraphrases le mot לאדוני, est interprété non pas par « à mon seigneur », mais « de me faire seigneur, roi d'Israël ou prince de la science Par שב לימיני assieds-toi à ma droite, la première version entend : tu t'es assis à étudier la Horas, (qui est la lumière et la droite de Dieu), la seconde paraphrase comprend, « attend patiemment la fin de la dynastie benjamineïte. Toutes les deux l'attribuent à David exclusivement et pour eux le Messie n'a rien à voir dans ce Psaume.

Nous ne trouvons au sujet de ce Psaume, autant que nous avons pu nous en assurer, aucune spéculation messianique ni dans le Talmud, ni dans le Midrash. Le Midrash des Psaumes fait exception à cette règle (1) Il comprend les mots « assieds-toi à ma droite » comme se rapportant au Messie; mais nous ne croyons pas que ce Midrash soit vraiment ancien, ou qu'il exprime des idées réellement anciennes au sujet de notre citation.

Ce Psaume a t-il été considéré comme messianique, du moins par le peuple ? Nous n'en savons rien. Il est probable que dans certains cercles galliléens il était considéré comme tel, mais en tout cas il n'était pas messianique pour la classe intellectuelle de la Palestine, pour les Pharisiens, les Scribes et les Çadducéens.

Nous comprenons maintenant pourquoi, lorsque Jésus citait ce Psaume, la foule prenait plaisir à l'écouter (Marc 12,27) tandis que les pharisiens n'ont pas pu lui répondre. (Matth. 22,46). La foule attendait ardemment la venue du Messie, et tout passage de l Ecriture, annonçant la fin de cette longue attente était saisi avec avidité. Il n'en était pas de même des membres des classes cultivées. Eux, ils se turent, non pas parce qu'ils n'ont pas pu reconnaître en Jésus le Messie attendu, mais plutôt parce que leur exégèse était différente de celle de Jésus. Ils ne voyaient pas, au contraire de Jésus, le Messie annoncé dans le Psaume 110.

---

(1) Voir Midrash Thilime sur Ps. 18.

Jésus à fait sur le Psaume 110 une exégèse particulière et personnelle, qui n'était pas connue des rabbins, et autour de laquelle, on a fait, pendant de longues générations un silence voulu, calculé, prémédité. L'auteur, en citant ce Psaume, connaît donc l'exégèse personnelle de Jésus. Il connaît donc les synoptiques. Il se sert du Psaume 110 parce que Jésus s'en est servi, et il l'envisage exégétiquement avec le regard du Maître.

C'est le seul cas où l'auteur se départît de l'exégèse rabbinique de son temps. Il montre par là qu'il est vraiment disciple de Jésus. Le fait d'avoir rejeté l'enseignement officiel de grandes académies, et d'avoir introduit un enseignement nouveau serait considéré comme un acte courageux à toute les époques historiques, l'était encore davantage à cette époque, car il expose moralement l'auteur à une peine excessivement sévère et diffamante.[1]

CITATION 8 (*Ep. aux Hébr. 2,6*)

τί ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ,
ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν ;
ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους,
δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν,
πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

(*Comp. T. Mass. et Sept. P. 8, 7-7*)

L'interrogatif τί « qu'est-ce », qui correspond à l'ébreu מה est du Cod. Vat. ; le cod. Alex. lit au contraire τις. Il est très difficile de rendre dans une autre langue l'hébreu אנוש et בן אדם, fils d'Adam, fils de la terre, être faible et débile. Le Targoum, la langue sœur de l'hébreu, y a presque réussi. Il met pour l'un et l'autre בר נשא qui inclut le sens de « faiblesse, débilité », Les Septante se sont contentés de mettre ἀνθρώπος et υἱὸς ἀνθρώπου, mais le sens original et intime du texte hébreu est

(1) « Celui qui donnera un sens à la Thorah qui n'est conforme à la halachah est coupable de la peine de mort. »

complètement perdu pour le lecteur grec. ἠλάττωσας αὐτόν ותחסרהו, d'après l'avis de plusieurs des commentateurs modernes la version des Septante ne correspond pas à l'hébreu. En effet ἐλαττοῦν « rendre inférieur » et חסר « diminuer » ne se couvrent pas tout à fait. Nous nous rangeons ici à l'avis de Delitszch. Dans les Septante ἐλαττοῦν n'a pas strictement son sens classique. Ils traduisent חסר et המעיט par ce même verbe (Voir Gen. 8, 35; Ecel. 4,8), et l'auteur de notre épître aurait employé ce même verbe s'il avait fait une version à lui du texte hébreu. βραχύ τι correspond à מעט du texte massoréthique. Dans le contexte hébreu il ne peut pas être autre chose qu'un adv. de degré. La Traduction doit-être : « Tu l as diminué un peu d'Elohim, il lui manque peu pour être un Elohim. » On ne peut pas le considérer comme un adverbe de temps, et traduire « Tu l'as diminué pour un peu de temps » à moins de torturer le texte. L'auteur de l'épitre ignore donc l'hébreu, où il ne s'en occupe pas. Son raisonnement du ch. 2,9 est fait sur le βραχύ τι des Septante qu'il considère comme un adverbe de temps, et non sur le texte hébreu. Nous avons une autre preuve, plus éclatante, qu'il se sert des Septante, et non du texte massoréthique, par l'ordre des mots de δόξα et τιμή. Dans le texte massoréthique nous avons כבוד והדר : כבוד = τιμή « honneur », désigne sa position dans le monde, il exprime, la vénération qui lui est due de la part de ses semblables, du monde. הדר = δόξα « splendeur, gloire », exprime ce qu'il est en lui-même. L'auteur de l'épître, comme les Septante, renversent les termes, ils mettent « gloire et honneur » pour l'hébreu, « honneur et gloire. » Ces deux mots sont au datif d'après le cod. Vat. Le cod. Alex. lit l'accusatif, δόξαν τιμήν. C'est le cod. Vat. qui est plus près de l'hébreu.

Dans la pluralité des cas אלהים, avec ou sans article, est synonyme à יהוה, et désigne le vrai Dieu. Mais, comme nous avons déjà vu plus haut אלהים, a souvent un sens flottant et vague ; Moïse est le Elohim de Pharaon ; une autre fois le mot signifie « idole, faux dieu, » (Ex. 18,13) et encore « puissance, autorité. » Les Septante en traduisant le Elohim de notre texte par « anges » sont évidemment dans l'idée du psalmiste.

Hupfeld et beaucoup d'autres traduisent : « Tu l'as rendu un peu inférieur à la divinité, mais à tort. » Le psalmiste n'aurait jamais songé que l'homme est de bien peu inférieur à la divinité, parce que Dieu met à sa disposition certaines classes du règne animal et parce qu'il lui permet de dominer sur une faible partie des œuvres sorties de sa main. La version des Septante est sous ce rapport d'accord avec le Targoum qui lit וחסרתא יתיה קליל ממלאכיא « Tu l'as diminué légèrement des anges. » Cela est certai- nement le sens de notre verset ; à l'homme faible, débile אנש, il manquerait bien plus que « peu de chose » pour être l'égal de Dieu. A peine peut-il, avec de rares exceptions, être quelqu'un qui vaille un ange.

Verset 8. Nous avons ici l'omission de la moitié d'un verset qui se trouve dans le texte hébr. et dans les Septante. L'omission de toute une moitié d'un verset reste inexplicable malgré les tours de force exégétiques qu'on a faits pour en rendre compte. Toute la citation est faite avec un mot à mot scrupuleux d'après le Cod. Vat. La coïncidence de τι pour τις et du datif δόξῃ τιμῇ pour l'accus, transposition dans l'ordre de mot « gloire et honneur » pour « honneur et gloire », nous empêchent de supposer que faisant la citation de mémoire, auteur l'ait oublié la première moitié du verset. On a fait la supposition que l'auteur de l'épître aux Hébreux a omis cette partie de la citation avec intention, soit parce que les mots sont en contradiction avec I, 10 (Lachmann , soit parce qu'ils ne lui paraissaient pas nécessaires pour sa thèse. (Hoffmann, Keil, V. Soden), ou encore parce que, en mettant tout l'accent sur πάντα, on pourrait dire qu'il ne se rapporte qu'à τὰ ἔργα etc., tandis qu'au fond l'auteur entend par le mot πάντα beaucoup plus que cela. (Weiss).

Toutes ces explications ingénieuses nous paraissent quand même insuffisantes, celle de Weiss même erronée. Nous ne voyons pas en quoi « toute chose » serait plus que l'univers crée ; les esprits, les éons ne rentrent-ils pas dans la classe des êtres crées ? Ne pouvant accepter aucune de ces explications, nous nous voyons obligé de considérer la citation comme un talmudisme. Dans le Talmud il arrive souvent lorsqu'on à citer

un long passage de l'Ecriture Sainte, on néglige les parties les moins importantes d'un verset que l'on suppose être connues, et on les remplace par les formules courantes de וגומר « et finir », en וכו'' = וכוליה « et entièrement » à compléter. La première formule appartient à l'hébreu de la mishnah, la seconde est un aramaisme pur. On en faisait un usage courant à l'époque de notre auteur, surtout de la dernière. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce qu'il s'en soit servi aussi. Il a mis וכוליה s'il a écrit son épître dans le dialect palestinien de cette époque, ou κ.τ. πάντα, s'il l'a écrite en grec. Ainsi, la citation existe intégralement dans la pensée de l'auteur, il ne s'est servi du signe sténographique que par économie de temps ou du parchemin. Elle existait également pour les lecteurs de son temps si l'épître avait été écrit en araméen; ils savaient que le signe וכוליה veut dire qu'il faut compléter la citation d'après le texte du Psaume. Il en était de même si l'épître a été écrite en grec Ses lecteurs étaient principalement des Juifs convertis, ils n'avaient pas de difficulté à comprendre que le signe καὶ τὰ πάντα mis à la fin du verset 8, veut-dire qu'il faut lire le verset 8 entièrement. Il n'en était pas ainsi avec un lecteur, ou un copiste grec, d'origine non Israélite ignorant la source de la citation et étranger à ces formules d'abréviation; il n'y a absolument rien compris. Il a vu qu'il y avait un πάντα de trop, que le πάντα du signe sténographique se heurte contre le πάντα du verset 8 b dans notre citation, et il crut qu'il ne pouvait mieux faire que de le supprimer.

Comment, l'auteur de notre épître est-il arrivé à donner un sens messianique au Ps. 8 qui, pris à la lettre ne semble pas en avoir. Kurtz s'efforce de l'expliquer de la manière suivante. Voici le résumé de son raisonnement.[1] Dans le verset qui précède (Hébr. 2,5), l'auteur ayant dit « Car ce n'est pas aux anges qu'il (Dieu) a soumis le monde à venir », on doit s'attendre naturellement à l'antithèse suivante : Ce n'est pas aux anges que Dieu a soumis le monde à venir, mais au Fils, (de

(1) Voir Kurtz, ép. aux Hébr. p. p. 88, 89, 90.

Dieu), ou. plutot « au fils de l'homme», puisque l'auteur a déjà dans la pensée la citation du Ps. 8. Il se fait ensuite un rapprochement, dans la pensée de l'auteur, entre l'expression « fils de l'homme » de notre Psaume, et le «fils de l'homme» du livre de Daniel, (Dan. 7 13).

A notre avis, cette explication de Kurtz, loin d'écarter la difficulté ne fait que l'aggraver. En effet, il en résulte que non seulement l'auteur détournerait le Psaume 8 de son vrai sens, mais que il confondrait de plus, deux significations différentes, et diamétralement opposées, de l'expression « fils de l'homme » dans l'A. T. Le fils de l'homme du Psalmiste, est l'homme mortel, l'héritier d'Adam déchu, tandis que le « fils de l'homme » du livre de Daniel est un être surhumain, un phénomène particulier des spéculations de ce livre, une créature qui s'approche jusqu'à Dieu Une telle confusion, est à peine compréhensible si l'auteur avait dans la pensée le texte grec. où nous avons, dans le Psaume et dans Daniel, υἱὸς ἀνθρώπου ; elle l'est encore moins si l'auteur raisonne sur le texte massoréthique, où nous avons d'un côté un hébraïsme pur בן אדם, et de l'autre un chaldaïsme pur בר אנש.

A notre avis, l'emploi du Psaume 8 par l'auteur est fait dans l esprit rabbinique de son temps, et d'après la méthode particulière de *Remez.* (voir p. 18.) Il s'efforce d'envisager premièrement le Psaume dans son sens concret et positif, mais il se heurte contre l'expression πάντα « toutes choses » Dieu lui ayant assujetti *toutes choses*, n'a rien laissé qui ne lui soit assujetti; cependant nous ne voyons pas encore maintenant que toutes choses lui soient assujetties. Or, le Psaume ne parle pas de l'homme et du fils de l'homme, mais du Fils de Dieu ; s'il est dit qu'il est inférieur aux anges c'est de Jésus, qui a été rendu inférieur aux anges pour un peu de temps, qu'il s'agit; et s'il est dit que toutes choses lui sont assujetties, il ne s'agit pas des choses de ce monde, mais du monde à venir.

Les rabbins se sont heurtés contre les mêmes difficultés que l'auteur de notre épître, et ils se sont efforcés de les expliquer d'une manière analogue :

Traité Nedarim f. 21, 1, nous lisons :

חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נתנו למשה חסר אחת שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים.

Cinquante sources (littér. *portes*) d'intelligence ont été créés dans le monde, et toutes ont été données à Moïse, moins une ; car il est dit : « et tu l'as diminué », etc.

Traité Sabbath f. 88,2 nous lisons :

בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו אמר להם הקב"ה לקבל תורה בא אמרו לפניו חמודה גנוזה שנגנזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו.

« Au moment où Moïse est monté au ciel, les anges dirent à Dieu : Maître du monde que fait un (être) né d'une femme (c.-a -d. homme) dans notre milieu ? Dieu leur répondit, il est venu recevoir la thorah ; mais les anges lui dirent : ô la désirée, la secrète, qui est restée cachée chez toi pendant neuf cent soixante-quatorze générations avant la création du monde, et tu désires la donner maintenant à un être de chair et de sang ! qu'est-ce l'homme que tu te souviennes de lui, etc. »

Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'auteur ait choisi intentionnellement ce Psaume, qui pour les rabbins se rapportait à Moïse, le législateur de l'Ancienne Alliance, et est substitué à celui-ci Jésus, le médiateur de la Nouvelle Alliance. Si Ps. 8, 5 parle du fils de l'homme, ce fils de l'homme n'est pas, d'après lui, Moïse, un être fait de chair et de sang, un mortel, mais le Fils. Si le verset 6 dit « tu l'as rendu un peu inférieur à Elohim, » il ne parle pas de l'infériorité intellectuelle de Moïse vis-à-vis de Dieu, mais de l'infériorité temporaire du Messie vis-à-vis des anges. Il prend à dessein les mêmes versets 5 et 7 que les rabbins rapportaient au premier législateur ; il accepte le cadre de leurs idées « car il (Dieu) n'a pas donné sa préférence aux anges mais il l'a donnée à la postérité d'Abraham » ; il se sert même de leur terminologie particulière αἷμα καὶ σάρξ = בשר ודם (v. 14), mais il les surpasse en donnant au Ps. 8 un sens plus noble et plus spirituel. Il

montre aussi par là à ses lecteurs, jusqu'à quel point il est d'accord avec l'exégèse rabbinique et jusqu'à quel point il diffère d'eux, et il les prépare ainsi à l'exposé suivant, dans lequel il traitera de l'infériorité de Moïse vis-à-vis du Fils. Si ce n'est pas là la raison de l'emploi du Ps. 8 par l'auteur, nous ne pouvons songer a aucune autre. Il serait même surprenant si l'on rejette notre explication, qu'un bibliciste aussi distingué que l'auteur de notre épître n'ait pu trouver un texte plus approprié à la thèse qu'il émet. Es. ch. 9, 5-6; ou ch. 11, 1-10, nous semblaient tout indiqués.

CITATION 9 *(Ep. aux Hébr. 2, 12)*

ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου

ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε

(Comp. Texte Mass. Ps. 22, 23; Sept. Ps. 21, 23)

Au lieu de ἀπαγγελῶ « j'annoncerai » de notre citation, les Septante ont διηγήσομαι « je raconterai » qui correspond exactement à אספרה du texte massoréthique. Mais cet אספרה du texte massoréthique est une erreur de copiste manifeste. Le verbe ספר dans le contexte a le même sens que notre verbe « raconter ». On raconte une histoire, une nouvelle, mais on ne raconte pas un nom. Dans la rédaction primitive, ou, du moins dans la pensée du Psalmiste, il y avait אבשרה « j'annoncerai, je ferai connaître » et non אספרה « je raconterai » du texte massoréthique.

On serait tenté de supposer que l'auteur de l'épître corrige les Septante après le texte primitif hébreu, mais au fond il n'en est rien. Il se sert intégralement du texte des Septante, y compris l'omission de la seconde moitié du verset, du mot רב. Cette omission ne s'expliquerait pas si l'auteur avait connaissance du texte hébreu, car cet adjectif רב aurait pu lui rendre de grands services. Il aurait pu traduire : « Au milieu de beaucoup d'assemblées » et le verset se serait rapporté admirablement bien à la prédication de l'évangile de Christ.

L'auteur transforme διηγήσομαι des Septante en ἀπαγγελῶ parce que ce dernier verbe est plus adéquat à la pensée générale du Psaume; il est plus compréhensible dans le contexte. Il rappelle aussi le mot εὐαγγέλιον, un mot qui s'imposait avec force à l'entendement de l'Église primitive.

Comment l'auteur en est-il arrivé à comprendre ce Psaume comme messianique? Cela s'explique par le fait qu'il suit les méthodes rabbiniques. Le psaume, malgré sa suscription, ne peut pas se rapporter à David Le poète, après avoir épanché sa tristesse, sa désolation, et être descendu au dernier degré de découragement se ressaisit et s'élève, plein d'espoir, jusqu'à Dieu. Tout le Psaume respire la douleur d une âme en détresse, qui par moments se sent abandonnée par son Dieu, mais qui la certitude du triomphe final de sa propre cause et de celle de Dieu. Or, tout ceci ne cadre pas avec le règne de David. Les rabbins l'ont expliqué comme devant se rapporter au Messie (voir Jalkut sur Ps. 22, 16; sur Es. 40) et l'auteur de l'épître est d'accord avec eux. Delitzsch remarque avec raison que les versets 15-18 nous peignent avec l'habileté d'un artiste, la situation pénible d'un crucifié. (1) Le Psaume ne parle pas, en termes précis, du Messie mais l'image qu il donne, à quelques exceptions de détails près, ressemble parfaitement à « l'homme de douleur » au « Fils vainqueur ».

CITATION 10 *(Ep. aux Hébr. 2,13)*

ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ'αὐτῷ

Pour cette citation nous ne saurons indiquer avec exactitude aucun des livres de l'Ancien Testament soit en hébreu ou en grec, desquels l'auteur tire sa citation, car dans sa forme présente elle ne se trouve nulle part.

Des mots similaires se trouvent dans beaucoup d'endroits. Les Septante traduisent avec πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ'αὐτῷ Es. 8, 17 וקויתי לו ; Es. 12, 2 אבטח et 2 Sam. 22, 3 אחסה בו.

(1) Delitzsch sur Ps. 22. Keil, ép. aux Hébr. p. 72.

La citation peut-être tirée du 2 Sam. 22, 3 (Ps. 18, 2), si nous pouvons affirmer que l'auteur de l'épître traduit lui-même la citation sur le texte hébreu. Certes, sa traduction n'est pas parfaite, car le verbe חסה dit plutôt « s'abriter, se réfugier », que « se confier », mais tout de même, elle serait soutenable. Mais nous n'avons pas, jusqu'à présent, une preuve assez certaine qui nous permette d'affirmer que l'auteur de notre épître traduit un texte hébreu. Aussi la majorité des exégètes sont-ils d'avis que la citation est faite de mémoire d'après les Septante, Es. ou 2 Sam., avec une insertion de ἐγὼ et le déplacement de ἔσομαι ; qu'il cite surtout Es. 8, 17, vu que le contenu de ce fragment d'Esaïe parle d'Emmanuel ou du Messie.

Si la citation est tirée d'Esaïe 8, 17, nous ne pouvons établir aucun rapport entre l'auteur de l'épître et le Targoum. Pour le Targoum Jonathan Es. 8, 17, se rapporte au Prophète. Il traduit ובעיתי לקדמוהי « Je demandais à lui, » ou « je priais devant lui ». C'est le prophète qui demande à Dieu. Il y a, au contraire des rapports extrêmement étroits entre l'auteur de l'épître et le Targoum si la citation est tirée de 2 Sam, 22,3 ou d'Es. 12, 2. Il paraphrase 2 Sam. 22, 3 par דעל מימריה אנא רחיץ car à *sa parole* je me confie, et Es. 12, 2 par הא על מימר אלהא פורקנא אנא רחיץ « car à *la parole* de Dieu je confie ma rédemption ». Le sens de מימריה chez les Targoumims étant à peu près le même que celui du λόγος chez les auteurs du Nouveau Testament, le contact entre l'auteur de l'épître aux Hébreux et le Targoum est donc très grand. Ce que David, ou Esaie disent de Dieu le Père, de Targoum et l'auteur de l'épître aux Hébreux le rapportent au Logos.

D'après cette manière de voir, que 2 Sam 23 (ou Es. 12), où il s'agit da Dieu le Père, parle en réalité du Logos ou du mémreh, la citation est très à propos. Dans 2 Sam. comme dans Es. 13 nous n'avons pas seulement un acte de confiance d'un seul individu : c'est le formulaire éternel de la foi de tous les croyants et de toutes les églises. Ce « je me confie » etc., veut dire : je c. a. d. moi, auteur, comme tous ceux qui croient en lui. Ainsi sa thèse sur les rapports du Christ et de l'humanité se trouve toute indiquée. Le rap-

port, le lien entre le Fils et l'humanité c'est la confiance commune des croyants.

CITATION 11 (*Ep. aux Hébr. 2,13*)

Ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ Θεός

(*Comp. T. Mass. et Sept. Es. 8, 18*)

La citation est faite d'après la Septante qui couvre parfaitement le texte hébreu, sauf qu'elle met le μοι avant le verbe. Le Cod. Marchalianus donne le même ordre des mots que l'hébreu ; il met μοι après ἔδωκεν.. Cet accord parfait entre l'auteur de l'épître et la Septante nous force d'admettre que l'auteur ne s'est nullement soucié du texte original hébreu, mais qu'il suit mot pour mot la traduction grecque.

Comment a-t-il pu arracher de son contexte un passage où l'on parle d'Esaïe et de ses enfants, puis substituer à Esaïe le Christ et mettre à la place des enfants d'Esaie, les chrétiens ou l'humanité appelée à la conversion, ceci a étonné et étonne encore tous les commentateurs. En effet la preuve scripturaire pèche par la base. Dans Esaïe il est parlé d'un prophète, l'auteur de notre épître parle du Fils de Dieu ; là il est parlé des propres enfants d'Esaïe; lui il parle des enfants de Dieu. Pour sa thèse il lui fallait un passage qui établit la véritable fraternité qui existe entre le Christ et l'humanité, mais la citation en question ne parle pas de cela et ne prouve rien à cet égard. La seule supposition qu'il nous reste à faire c'est que l'auteur fait cette citation, non pas pour prouver le lien de fraternité qui existe entre le Christ et l'humanité, mais pour appuyer sa thèse ἐξ ἑνος πάντες « nous sommes tous d'un ». Il est vrai que l'auteur aurait pu choisir un passage plus probant, à supposer qu'une thèse aussi universellement admise ait encore besoin d'un appui scripturaire.

DE LA SUPÉRIORITÉ DU CHRIST SUR MOÏSE

Après avoir établi la supériorité du Christ sur les anges, l'auteur met en parallèle la personnalité du Christ avec celle de Moïse. Ce parallèle s'imposait, en toute nécessité, après celui que l'auteur avait établi entre le Christ et les anges. La mémoire de Moïse était entourée à juste titre, d'une auréole sainte. Moïse fut dans la pensée Israélite de toute la diaspora, non seulement le libérateur et jusqu'à un certain degré le créateur du peuple d'Israël, considéré dans son unité nationale, mais il était encore le plus grand des prophètes, la plus haute personnalité dans l'ordre de la révélation. Deut 34,10 affirme qu'il ne s'est plus levé en Israël un prophète tel que Moïse, que l'Eternel connaissait face à face, et cette assertion, vraie dans ses grands traits, a gravé la croyance à la valeur unique de la personne de Moïse dans la mentalité du peuple d'Israël en traits ineffaçables. Dans cette mentalité il n'y a psychologiquement plus de place pour un autre être qui prétendrait à être vénéré au même titre et à l'égal de Moïse, mais vouloir mettre le Christ au-dessus de Moïse entre Dieu et les élus est une thèse qui a besoin d'être confirmée par une preuve scripturaire, par un témoignage de Dieu même.

CITATION 12 (*Ep. aux Hébr*, 3, 2-6)

οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς, εν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν.

(*Nombr. ch. 12,7*)

Nous ne nous trouvons pas ici en présence d'une citation directe. C'est une allusion à Nom. 12, 7, dont l'auteur reproduit seulement le contenu général, en faisant quelques inversions pour les besoins de sa thèse.

C'est évidemment de la version des Septante qu'il se sert et non pas des Targoumim. Ces derniers, à l'encontre des Septante, donnent pour le mot נאמן. non pas πιστός « fidèle », mais מהימן « cru ». Il est cru par toute ma maison .

L'accent que l'auteur met sur le πιστός n'est certainement pas fortuit. Dans le Talmud Babba Bathra on spécule aussi sur le mot נאמן. Dans le Midrash Vaikra Rabba il est dit : « tous les prophètes n'avaient leurs visions qu'à travers des miroirs ternes ; Moïse avait ses visions à travers un miroir brillant » ou encore « tous les prophètes n'avaient leurs visions qu'à travers neuf miroirs ; Moïse voyait à travers un seul miroir ».

CITATION 13 *(Ep. aux Hébr. 3, 7-11)*

σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,
μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ
κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,
οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ
καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσεράκοντα ἔτη.
[διο] προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ
καὶ εἶπον ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ
αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου
ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου
εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

(Comp. T. Mass. Ps. 95, 8-11 Sept. 94, 7-11

Les nombreuses divergences entre la Septante et le texte massoréthique, divergences que l'auteur de l'épître s'approprie sans les rectifier, ne proviennent pas de ce que les traducteurs grecs avaient un autre texte devant eux, mais plutôt de la lecture si difficile du texte hébreu.

Dans l'hébreu « aujourd'hui, si vous entendez sa voix » forme la fin du verset 7 ; La Septante en fait le commencement d'un verset. Le texte original hébreu n'ayant ni signes spéciaux, ni points, ni voyelles, permettant de reconnaître la fin des versets, la tâche de séparer les versets était après la lecture du texte, une des plus difficiles. Aussi arriva-t-il assez souvent au traducteur de commettre des erreurs. Dans notre Psaume cependant ils ont mieux réussi dans la séparation des versets que les Massorèthes. Il est préférable de commencer le verest

par : « aujourd'hui » etc., et cela pour deux raisons : 1° Le texte est ainsi beaucoup plus clair. Dans le texte massoréthique le mot « aujourd'hui » a très peu de rapport avec ce qui précède ; il n'a aucune relation avec ce qui suit ; la phrase paraît cherchée. D'après la Septante la phrase occupe sa place naturelle ; le style devient tout à fait clair. 2° Le psaume 95 se compose de versets de deux et de trois vers ou phrases ; 1-4 contient deux vers chacun, 5 et 6 trois. D'après la coupure des versets dans la Septante, tout le reste du chapitre, à l'exception du dernier v. 11, se compose de trois vers ou phrases par verset ; il n'en est pas ainsi avec le texte massoréthique. En le lisant tel qu'il est devant nous, c'est-à-dire avec les mots « aujourd'hui, etc , » rattaché au verset 7, nous aurions ici contrairement à tous les autres versets, un verset de quatre vers ou phrases.

En rendant אם par ἐὰν les Septante donnent une traduction correcte malgré les objections qu'on a soulevées contre elle. Certes, elle n'est pas d'accord avec le sens qu'il faut donner au mot אם dans le texte massoréthique, où il équivaut à une exclamation et exprime un souhait : « ô si vous entendiez aujourdhui sa voix ! » Mais comme nous venons de le voir, « aujourd'hui etc., forme le commencement d'un nouveau verset, et אם le comme le ἐὰν est bien un conditionnel : si vous entendiez sa voix etc. » La traduction donnée par la Septante, du mot אם, ainsi que la séparation du verset 7, paraît être appuyée par le Targoum Jonathan. Il lit : יומא דין אם במימריה לא תקבלון « ce jour si vous, etc. »

τὰς καρδίας ὑμῶν vos cœurs לבותיכם. Le texte massoréthique n'a que « votre cœur ». Nous ne croyons cependant pas que la traduction grecque eût ici un autre mot. τὴν καρδίαν au singulier, laisserait à désirer dans cette phrase, et il a préféré mettre le pluriel.

ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ. Massah et Meribah sont des noms propres, qui ont été donnés à Refidim à l'occasion des plaintes et des murmures des Juifs contre Moïse et contre Dieu (voir Ex. 17, 1-7), mais comme cette localité n'a probablement pas conservé ces noms, les Septante,

par ignorance, les traduisent par παραπικρασμός et πειρασμός au lieu de donner simplement des noms propres. Remarquons que dans notre texte la Septante ne lit pas Meribah, mais מרירה. Le traducteur grec des Psaumes a donc une connaissance vague ou nulle des récits de Nomb. 20 ou Ex. 17, que ce soit dans le texte original ou dans la traduction grecque; autrement il aurait accepté la traduction de λοιδόρησις et d'ἀντιλογίας que nous lisons là.

ἐπείρασαν sans le pronom με est du Cod. Vat, cependant il existe dans le texte massoréthique; aussi א ca T ajoutent με après le premier et le second verbe, et le cod. Alex. ajoute με après le second verbe seulement. Au lieu de ἐδοκίμασαν de la Septante, l'auteur de l'épître aux Hébreux a ἐν δοκιμασίᾳ.

La différence entre τὰ ἔργα μου « mes œuvres » (pluriel) et פעלי mon œuvre (singulier) provient simplement d'une différence dans la vocabilisation: פְּעָלַי pour פָּעֳלִי. L'épître aux Hébreux inclut encore dans ce même verset les mots τεσσαράκοντα ἔτη qui forment dans les Septante et dans le texte massoréthique le commencement du verset 10. La préférence doit-ère donnée ici à la lecture de la Septante et du texte massoréthique. L'ordre des rythmes est plus régulier dans ces deux derniers textes; il est moins bon dans l'épître aux Hébreux. En outre, d'après celle-ci, il faudrait encore insérer au commencement du verset 10 un לכן qui jure dans le style de notre psaume.

τῇ γενεᾷ. ταύτῃ. Les Septante ont ἐκείνῃ. Dans le texte massoréthique il y a ici un lapsus manifeste de la part d'un copiste; il devait y avoir ההוא d'après la Septante ou הזה d'après le texte de notre épître. εἶπον est la lecture des manuscrits Alex. et Turicence. Les autres manuscrits de la Septante ont εἶπα.

Pour ἀεὶ « toujours » le texte massoréthique lit עם « un peuple ». Nous avons cherché en vain un mot hébreu répondant au grec ἀεὶ et pouvant convenir au contexte. Tous ces mots hébreux, signifiant toujours תמיד, לנצח, לעד, לעולם, placés avant תעו etc., transformeraient la poésie de ce verset en un jargon. Nous nous voyons donc acculés à expliquer la divergence entre la lecture de la bible hébraïque et celle de la

Septante par une faute des copistes. Le scribe, au lieu d'écrire עם « un peuple, » s'est trompé et l'a écrit avec un aleph אם. Une fois que cette erreur existait dans le manuscrit hébreu, le traducteur grec ne pouvait faire autrement que de lire, *im* « si »; car il n'aurait jamais pu songer qu'il y avait ici, dans le manuscrit, une faute d'orthographe. Il ne pouvait prendre cet אם pour la conjonction « si » introduisant un conditionnel, car alors le verset n'avait plus aucun sens; il lui a donné le sens affirmatif et l'a traduit par ἀεὶ « toujours. »

αὐτοὶ δὲ; le δὲ « mais » se trouve dans les manuscrits Alex. Sinaiticus et Turicense; les autres ont καὶ αὐτοι. Le ו de והם peut avoir le sens de notre conjonction « et » et de la conjonction « mais ». Sans doute le δε ici doit-être compris comme une particule antithétique « mais » car les Septante aiment généralement suivre l'ordre des mots du texte hébreu, et s'ils avaient voulu mettre une conjonction correspondante au « et » français, ils auraient mis καὶ αὐτοι.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que l'auteur de l'épître aux Hébreux n'avait aucune connaissance du texte des massorèthes tel qu'il nous est parvenu. Il accepte toutes les améliorations que la Septante a apportées, soit dans la séparations des versets (Sept. v. 8) soit dans la lecture des voyelles (v. 9 ἔργα) ou même des mots, que les massorèthes ont omis par négligence, mais il accepte aussi les erreurs manifestes que la Septante a commises. (Merirah au lieu de Meribah; l'omission de με après ἐπείρασαν; ἀεὶ « toujours » pour עם « peuple ». Cependant il ne cite pas un des manuscrits de la Septante que nous possédons, mais un codex grec que n'avons plus. Le plus grand, le plus hardi des changements, qu'il fait subir à la Septante, et que l'on dirait être fait d'une manière arbitraire, ne provient cependant pas d'une erreur de lecture ou de ce que l'auteur de l'épître cite le psaume de mémoire, mais d'un des manuscrits de la Septante; la même leçon se trouve ainsi dans le Psal Graec. Lat. Veron.

Les coïncidences entre les spéculations rabbiniques et celles de l'auteur de notre épître sont très nombreuses. Aussi avons-nous l'impression qu'il prend de préférence ce fragment

des Psaumes, parce que dans la synagogue on a de même fait à son propos des spéculations hardies. On expliquait, en s'appuyant sur le verset 7 de notre Psaume, que la Parousie, la révélation du Messie dans le monde, ne dépend que d'une repentance immédiate, s'accomplissant avant que le « aujourd'hui » passe.

Voici le texte tel que nous le lisons dans lė traité Sanhédrin fol. 98.

רבי יהושע בן לוי אשכחי לאליהו דהוי קימי אפתחה דמערתא דרבי שמעון בן יוחאי אמר לו אתינא לעלמא דאתי. אמר לו לכשירצה האדון הזה אמר רבי יהושע בן לוי שנים ראיתי וקול ג" שמעתי א"ל אימת אתי משיח אמר לו זיל שייליה לדידיה והיכה יתיב אפתחא דקרתא [1] ומאי סימניה יתיב ביני עניי סובלו חלאים וכולן שרי ואסירי בחד איהו שרי חד ואסיר חד אמר דלמא מבעינא דלא איעכב אזל לגביה א"ל שלום עליך רבי ומורי א"ל שלום עליך בר ליואי א"ל לאימת אתי מר א"ל היום אתא לגבי אליהו אמר לו מאי אמר לך א"ל שלום עליך בר ליואי א"ל אבטחך לך ולאבוך לעלמא דאתי א"ל שקורי קא שקר בי דאמר לי היום אתינא ולא אתא אמר ליה הכי אמר לך היום אם בקולו תשמעו.

« Rabbi Josué ben Lévi trouva le prophète Elie qui se tenait à la porte du caveau de Rabbi Siméon ben Iéchaï. Il lui demanda : viendrai-je dans le monde à venir. Il (Elie) lui répondit : Lorsque le maître que voici le voudra. Rabbi josué ben Lévi dit : J'ai vu deux (personnes) et j'ai entendu la voix de trois. Je lui ai demandé quand le Messie viendrait. Il me répondit : va le demander à lui-même. — Et où se trouve-t-il ? — A la porte de la ville (1) (de Jérusalem). Quels sont ses signes ? (à quoi le reconnaîtrai-je ?) Toutes les autres (malades) bandent toutes leurs plaies à la fois ; lui il bande les siennes l'une après l'autre ; car il se dit, peut-être aura-t-on besoin de moi, et que je n'en sois pas empêché. (Josué) donc alla et dit : la paix soit avec vous, mon chef et mon maître ! Il lui répondit : La paix soit avec toi, fils de Lévi.

(1) Dans certaines éditions on lit ici ,דרומי au lieu דעקרתא et certains théologiens ont compris, à la porte de la ville de Rome. Ceci est une erreur de leur part. S'il faut lire ,דרומי dans le texte, cela ne peut dire autre que la porte sud de Jérusalem. Il n'aurait jamais pu germer dans la pensée d'un palestinien, que le Méssie fixeerait son siège à Rome.

Il (Josué) lui demanda : quand viendra le Seigneur ? (c.a.d. tu.) Il lui répondit : Aujourd'hui. Josué revint à Elie. Elie lui demanda : qu'a-t-il dit ? Josué répondit : Paix sur toi, fils de Lévy! Elie Il t'a assuré par là, à toi et à ta famille, la vie future. Jossué : Mais il m'a enduit en erreur ; car il m'a dit : aujourd'hui je viendrai, et il n'est pas venu ! Elie lui répondit : Voici ce qu'il voulait te dire : aujourd'hui si vous entendez sa voix!»

Le texte dans le traité Sanhédrin fol 110[b] est non moins intéressant. Là le talmud spécule sur le mot « repos », dont il est parlé dans notre chapitre, et il enseigne que le dernier verset de notre psaume n'affirme pas seulement que la génération qui a vécu au désert ne rentrerait pas en Palestine à cause de son rébellion mais aussi qu'elle a perdue à cause de cela sa part à la vie éternelle, au paradis, qui revenait à tout Israélite, à tout fils d'Abraham.

Voici la teneur du texte : דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא...ואומר אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי

«Les hommes de la génération du désert n'ont pas de part à la vie éternelle. Il est dit : parce que j'ai juré dans ma colère s'ils entrent dans mon repos. »

A ces deux textes du Talmud ajoutons en un autre, que nous trouvons dans le traité Sanhédrin fol. 99[a], dans le Médrash Tanchuma, dans la Pesikteta dans le Zohar, et qui par sa haute antiquité, par sa brièveté et sa forme énigmatique a dû s'imposer à la mentalité palestinienne avec la force d'un oracle sortant des Ourim Vetoumim du Grand-Prête même.

En voici la teneur :

ימות המשיח ארבעים שנה. «Les jours du Messie sont quarante ans.»

Pour peu que l'on mettre en face de ces trois textes du Talmud la longue et pressance exhortation de l'épître, on ne tardera pas à s'apercevoir que ces divers morceaux mettent tout l'accent sur des mots particuliers du psaume, en tirent les mêmes leçons et parlent à peu près le même langage. Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux comme pour le Talmud le mot « aujourd'hui » du psaume forme le centre de la leçon et ils en tirent les mêmes conclusions : une repentance immédiate, faite pendant que Dieu dit encore, « aujourd'hui »

Le royaume du Messie ne peut venir sans cela sur le terre, d'aprés le Talmud. On perd la vertu rédemptrice du Christ et le royaume du ciel, que cette vertu inclut, si l'on se relâche dans la repentance ou si l'on se soustrait aux exhortations mutuelles qui se font dans l'église. (Hébr· 3, 12-14). Le repos dont il est parlé au verset 11 du psaume est pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, aussi bien que pour le Talmud, non pas la possession du Canaan, le repos après le long esclavage en Egypte et la jouissance calme de la fertilité du sol palestinien, mais c'est le repos d'au-delà, le repos que Dieu accorde à ses enfants dans le royaume à venir. C'est le Sabbat de Dieu même, dont il jouissait, après avoir achevé l'œuvre de ses mains.

Enfin le texte énigmatique du traité Sanhédrin 99[a] n'est non plus sans inflluence sur l'auteur de l'épître aux Hébreux. Il a dû contribuer à lui suggérer le parallèle qu'il établit entre le peuple du désert marchant vers la Terre Promise, et l'Église chrétienne primitive à la veille de l'entrée dans le royaume du Messie. (Hébr. 3, 16, 19). Ce parallèle est d'une parfaite justesse. Ce sont deux évènements historiques qui se superposent. C'est la résurrection d'un fait historique (si je puis m'exprimer ainsi) qui revient sous une forme plus pure, plus sainte, plus morale et plus universelle. L'un avait trait à un peuple isolé, l'autre à l'ensemble de l'humanité. Le peuple du désert, dans la pensée de l'auteur, attendait un royaume terrestre qui s'élèvera jusqu'à Dieu; l'Église primitive attendait un royaume des cieux qui s'abaissera jusqu'à la terre. Comme le peuple du désert, les premiers chrétiens étaient dans la détresse et dans l'angoisse, mais avaient en même temps la conviction inébranlable, qu'ils ne faisaient que traverser une période de tribulations pour en arriver à une meilleure. Encore un peu, bien peu de temps, et Celui qui doit venir viendra certainement. Ce sont quarante années pour la contemplation des œuvres de Dieu, une période, pendant laquelle on doit cultiver par l'espoir des choses qu'on ne voit pas encore, comme si elles étaient déjà présentes; ce sont des années de préparation à la manifestation du Fils de Dieu sur

la terre. Peut-être est-ce pour cette raison que l'auteur de l'épître rapporte les mots τεσσαράκοντα ἔτη au verset précédent et dit « ils ont vu mes œuvres pendant quarante ans » au lieu de les rapporter aux verset suivant et de dire : pendant quarante ans je me suis irrité contre cette génération. » Il ne peut pas les rapporter au verset suivant, car l'espace de temps qui sépare la première et la seconde venue de Christ n'enferme pas exclusivement des années de colère, mais des années d'attente et d'espoir.

CITATION 14 (*Ep. aux Hébr. 4,4*)

καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ.

Comp. T. Mass. et Sept. Gen. 2,2

La version des Septante paraît s'écarter dans la dernière moitié du verset du texte hébreu, L'hébreu a מלאכתו « de tout son travail » au singulier; la Septante lit ἔργων au pluriel. C'est le mot מכל qui généralement est un pluriel, « de tous », qui a induit les auteurs de la Septante à rendre le substantif suivant מלאכה par un pluriel.

La citation de l'épître diffère des Septante et du texte massorétique par l'insertion des mots ὁ θεὸς et καὶ qui n'existent ni dans l'hébreu ni dans la Septante, et en second lieu l'omission de ὧν ἐποίησεν qui existe dans l'hébreu, dans la Septante et dans les anciennes versions importantes, telles que le Targoum et la Peshitto.

Si nous nous demandons d'où viennent ces deux grandes divergences entre l'auteur de l'épître aux Hébreux et la Septante ou le texte massorétique (car ces deux derniers se couvent parfaitement) deux hypothèses se présentent :

a). L'auteur de l'épître fait lui-même sa version sur un texte hébreu, qui était le même que celui des Massorèthes. Mais comme les deux moitiés du Gen. 2,2 disent tout à fait la même

chose; ויכל et וישבות exprimen la même idée: cessation.

ויכל אלהים ביום השביעי .... מלאכתו אשר עשה v. 2ª
וישבות ..... ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, v. 2ᵇ

il s'est fait une petite confusion dans la version; il a transposé le אלהים=θεὸς du 2ª dans 2ᵇ, et il a omis אשר עשה ὧν ἐποίησεν qui se trouvent dans 2ª. Il se peut aussi que cette transposition ait été faite intentionnellement, afin de donner plus de clarté au texte. Il procède de la même manière que les Targoumim; il fait une paraphrase qui est en même temps une sorte d'explication et d'exégèse,

Cette hypothèse écarterait toute les difficultés, mais elle soulève plusieurs objections. 1) L'auteur pense en grec en non en hébreu וישבות n'a pas du tout pour lui le sens de cessation, comme ויכל, mais de repos, il dit κατέπαυσεν « ils'est reposé etc. » 2) Nous n'avons jusqu'à présent aucune preuve qui nous permette d'affirmer que l'auteur traduit lui-même un texte. 3) L'étude que nous avons faite sur la citation précédente. (Ps. 95, ep. aux Hébr. 3, 7-11) a démontré d'une façon indiscutable que l'auteur se sert d une version grecque des Septante et non du exte hébreu du Ps. 95. Il nous est donc impossible d'imaginer que dans un seul et même développement, dans un fragment qui parait être écrit au courant de la plume, l'auteur se soit servi tantôt d'une Bible grecque et tantôt d'une Bible hébraïque. 4) La citation précédente (Ps. 95) a été faite d'après un texte grec. Il divise cette longue citation en plusieurs parties et en fait des applications diverses, Ch. 4, 3-6 il spécule sur le mot κατάπαυσις du Ps. 95, 11. C'est ce dernier mot qui, par association d'idée, a appelé la citation de Gen. 2,2. Après le κατάπαυσις du Ps. 95, 11, la citation de Gen. 2, 2 καὶ κατεπαυσεν s'est présentée à sa mémoire sans effort. Il n'en est pas ainsi si l'auteur se servait du texte hébreu. Il n'y a aucune similitude phonétique entre le mot מנוחה « repos » du Ps. 95, 11 et וישבות « il se reposa » du Gen. 2, 2. Outre l'absence totale d'une similitude phonétique, ces mots expriment pour un hébraïsant deux notions différentes, le premier dit repos, quiétude; le second, cessation, rupture avec les occupations précédentes. Certes, le

rapprochement est toujours possible, mais il est plus difficile et plus recherché que si l'auteur s'était servi du texte grec.

b) La citation serait-elle faite d'après un receuil de prières ? Ps. 95 et Gen. 2, 1-3 se trouvent dans les recueils de prières du Samedi soir dans le même ordre que dans notre épître. Les Psaumes viennent en premier lieu, ensuite plusieurs bénédictions et après Gen. 2, 1-3. Il se peut donc que les citations 13 et 14 (Hébr. 3, 7-11 et Hébr. 4, 4) soient faites non pas d'après le texte hébreu ou grec de la Bible, mais d'après le recueil de prières où elles avaient la même forme que dans l'Epître aux Hébreux. Ces prières pouvaient parfaitement être en grec comme l'on avait des prières en araméen[1]. Cette hypothèse, si nous pouvions la confirmer, écarterait toutes les difficultés, mais nous ne pouvons pas affirmer l'existence d'un recueil de prières dans les cercles Judeo-Alexandrins. En admettant l'usage d'un recueil de prières hébreux ou grec par les Juifs d'Alexandrie, nous ne saurions dire ni ce qu'il contenait, ni si l'auteur a voulu en faire usage pour ses citations. Du grand nombre de citations de l'épître, trois citations seulement se trouvent dans le recueil de priéres actuel, et il est plus que probable que ce ne soit là qu'une coïncidence fortuite.

LA SUPÉRIORITÉ DU CHRIST SUR LES GRANDS-PRÊTRES.

CITATION 15 (*Ep. aux Hébr.* 5,5; *Ps.* 2,7)

υἱός μου εἶ σύ, etc.

Pour les rapports de cette citation avec le texte massorétique et les Septante voir citation 1, page 26, mais l'application que l'auteur en fait ici, est toute nouvelle. Là (Hébr. 1,5) il s'en est servi pour établir la filiation du Christ et du Père, l'état et la qualité du Fils. La paraphrase des mots « Dieu dit » par « à qui a-t-il jamais dit » lui a permis de conclure que le Christ est supérieure aux anges et qu'il est le premier-né. De sa première conclusion du Ps. 2,7, il en résulte, pour l'auteur, une nouvelle, qui doit tendre à établir le sacerdoce du Christ. Le Christ est le Fils, le premier-né, mais comme dans l'ancien Israël le fils premier-né était investi d'une sorte de pouvoir religieux ou sacerdotal, exerçait une sorte de prêtrise dans la famille et recevait du père les bénédictions ou les promesses (Hébr. 11, 17-18), le Christ est donc prêtre pour le fait même qu'il est le fils premier-né; il est supérieur aux autres prêtres par le fait qu'il est d'essence divine et éternelle. C'est le raisonnement implicite que l'auteur a dans la pensée losrqu'il fait ici usage du Ps. 2,7, car sans ce raisonnement nous ne voyons pas le rôle de la citation dans ce développement; elle ne semble avoir, sans ce raisonnement, aucun lien, ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Il est au contraire très convaincant, si nous entrons dans la pensée secrète de l'auteur.

A la démonstration du sacerdoce suprême du Christ par le Ps. 2, 7, l'auteur ajoute la citation du Psaume 110, 4, C'est la construction fondamentale d'après deux textes, une des lois exégétiques de Hillel. (voir p. 20)

CITATION 16 (*Ep. aux Hébr. 5,6*)

σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ

(*Comp. T. Mass. Ps. 110,4: Sept. Ps. 109,4*)

La citation s'accorde avec la version des Septante des manuscrits Alex. et Turicence, qui omettent le verbe εἶ. C'est le mot à mot du texte massoréthique. L'omission du verbe εἶ provient-elle de la dépendance de l'auteur vis-à-vis d'un manuscrit des Septante ou d'une traduction qu'il a faite lui-même sur le texte hébreu original? Nous ne saurions le dire, mais ce qui nous décide à supposer que l'auteur de l'épître aux Hébreux se servait de l'une des versions des Septante, c'est la partie *b* de la citation : κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ,

Cette autre moitié du verset a quelque chose d'inattendu; elle semble être cherchée de loin. Nous ne trouvons qu'une seule fois la personnalité de Melchisedek, dans la Genèse. Là il est roi de Salem, que l'on croit être la ville de Jérusalem, et en même temps il est prêtre (Kohen) au Dieu suprême. C'est l'unique mention qui soit faite de lui dans les livres saints. Nous ne connaissons ni son origine, « sans père, sans mère, sans généalogie », ni l'étendue de son royaume, ni le peuple, sur lequel il régnait. Nous ne savons pas à quel rang, à quelle catégorie de prêtres il appartenait, ni en quoi consistait son sacerdoce ou quel en était le cérémoniel; nous ne pouvons pas savoir, d'après le texte massoréthique, si en sa qualité de prêtre il était de son rôle à percevoir la dîme des autres ou de donner des dîmes aux autres. Tout ce que nous savons c'est que le pain et le vin jouaient un rôle dans son ministère, et que dans ses conceptions théologiques il y avait l'idée du rachat du monde, (des cieux et de la terre) par un Dieu très haut. Malgré le silence dans les écrits sacrés sur ce personnage énigmatique. il a dû circuler sur son compte des traditions qui se précisèrent, et trouvèrent des adhérents de plus en plus nombreux dans le monde palestinien,

si bien qu'à l'époque de l'ère chrétienne nous trouvons toute une secte de Melchisédéciens, établie officiellement à côté de la secte des Esséniens. Il va sans dire que les docteurs de cette secte lisaient le nom de Melchisédek aussi dans le Psaume 110. On n'a qu'à constater l'effort avec lequel les docteurs de toutes les sectes cherchaient à établir, à étayer sur l'écriture sainte leurs doctrines, leurs rites et leurs dogmes. Dans ce désir de trouver leurs dogmes dans les Écritures saintes ou de les voir confirmés par elles, on en est même arrivé à faire un usage abusif et arbitraire. On n'a qu'à jeter un coup d'œil sur le Zohar pour voir comment les cabbalistes trouvent la Schinah un peu partout dans la Bible et ceci dans les passages qui pour nous parlent de tout autre chose. Les docteurs de la secte Melchisedekienne lisaient évidemment le nom de Melchisedek dans notre Psaume et retrouvaient leur « grande force » encore ailleurs dans les livres saints. Mais devons-nous vraiment lire le nom de Melchisedek, dans le Psaume qui nous occupe? Sans doute, nous ne saurions faire autrement, si nous acceptons la version des Septante qui rend les mots על דברתי par « à la manière de ». Mais cette version est ici, à notre avis, extrêmement contestable. Les Septante, considèrent cette locution de la même valeur que les על דברת du livre d'Eccl. Dans ce dernier livre c'est un hellénisme. על דברת est l'équivalent de κατὰ τὴν ἀγωγήν. Le livre d'Eccl, possède beaucoup de locutions grecques et celle-ci s'ajoute à tant d'autres, sans que nous en soyons surpris. Mais l'influence de la langue grecque est nulle ou insignifiante sur les auteurs des Psaumes, et nous nous demandons, si ce n'était pas à tort que les Septante ont rapproché le על דברתי du Psaume 110 de ces על דברת du livre de l'Ecclésiastique. Nous ne serions pas surpris, si dans le manuscrit, sur lequel les Septante ont fait leur version, le jod de דברתי manquait; ils ont lu על דברת et comme on ne faisait pas à cette époque l'historique du développement des langues, ils ne pouvaient pas faire autrement que de lui donner le sens qu'il a dans le livre de l'Eccl., et ils ont mis pour plus de clarté κατὰ τὴν τάξιν, « selon le rang » au lieu de κατὰ τὴν ἀγωγήν.

Le על דברתי du Psaume 110 serait-il l'équivalent de על דבר ou על דברי, et faudrait-il traduire « à cause de » ? Cette hypothèse a été déjà émise par Aben Ezra, et Hoffmann dans son commentaire sur l'épître aux Hébreux l'a reprise. Ce dernier soutient que la version de la Septante est inexacte, et qu'il aurait fallu traduire « Tu es prêtre éternellement à cause de moi, un Melchisedek »

Nous avouons que ceci est très ingénieux mais à peine soutenable. Que fait Hoffmann du ת dans le mot דברתי ? Évidemment pour lui il est de trop et il faut le rejeter. Il faut également changer toute la vocalisation et les notes musicales; les mots מלכי צדק restent à la fin du verset tout seuls, sans se lier étroitement avec ce qui précède; tout le verset devient d'un style haché, cahoté, qui est beaucoup au-dessus du talent poétique de l'auteur de ce Psaume. La traduction de Hoffmann, si ingénieuse qu'elle soit, est encore en somme moins bonne que celle de la Septante. Aussi Aben Ezra n'a-t-il fait qu'indiquer cette hypothèse sans y insister.

A notre avis le על דברתי n'est pas, comme la Septante l'a compris, un néologisme, mais au contraire un archaïsme. L'influence de la langue araméenne sur l'hébreu a été de tout temps extrêmement puissante, et cette influence se fait sentir sans exception dans tous les écrits de l'A. T. Le mot דברתי de Ps. 110 ne serait autre chose qu'un mot hébreu, qui a subi l'influence chaldéenne, quant à sa forme. Au lieu d'écrire דבר « parole » simplement, on l'a transformé en דברתא ou peut-être דברה. Ceci n'est pas une pure hypothèse que nous émettons sur l'existence d'un mot, qui n'est que dans notre imagination; il a dû réellement exister. Nous ne pouvons trouver dans les livres de l'A. T. ce substantif dans sa forme primitive et pure, vu la quantité relativement restreinte des écrits vraiment anciens, mais nous le retrouvons cependant avec sa déclinaison pronominale. La forme מדברתיך (Deut. 33,3) n'est autre chose que la déclinaison pronominale d'un substantif de forme Chaldéenne. Le דברתי du Psaume 110 ne doit-être autre chose qu'une autre forme de ce même substantif avec

une déclinaison pronominale. על דברתי doit-être traduit « sur ma parole, » c'est une des formules de serment, et la traduction de notre verset doit donc être, par conséquent, celle-ci: Jehovah a juré et ne se repentira pas, tu es prêtre éternellement sur ma parole, (tu es) mon roi juste.

La version que nous venons de proposer n'est pas absolument nouvelle et inédite. Bechaï a compris Ps. 110, 4 comme nous. Les commentaires de Bechaï sont malheureusement perdus pour nous, sauf ces notes sur les cinq livres de Moïse et qui sont évidemment une traduction de l'original hébreu ou arabe, mais Aben Ezra dans son commentaire sur les Psaumes reproduit les paroles de Bechaï; elles se résument dans cette petite phrase « et Rabbi Bechaï dit: sur ma parole, ou crois-moi sur ma parole ». Mais étant donné que Aben Ezra mentionne cette interprétation de Bechaï simplement en passant, sans commentaires ni réfutation, nous ne pouvons pas savoir quelles ont été les raisons qui ont déterminé ce maître à donner au Ps. 110, 4 le sens que nous avons vu.

La version que nous venons de proposer, rencontrera la faveur des exégètes futurs ou elle sera rejetée par eux; mais quelque soit son sort, il n'en restera pas moins acquis que la version donnée par les Septante du Ps. 110, 4 est discutable, Cette version n'a pas été suivie ni acceptée par les traducteurs d'origine palestinienne. Le Targoum traduit Ps. 110, 4: קים יי ולא יתוב דאנת מתמני לרבא לעלמא דאתי בגין זכותא דהויתא מלך זכי. « Dieu a juré et ne se repentira pas, que tu sera nommé maître (Rab) dans le monde à venir, à cause du mérite que tu as été un roi juste. » La Peshittô rend le עלדברתי, contraire à la Septante, par בדמותא « selon l'image, la similitude ».

L'auteur en reproduisant mot à mot la version des Septante, de préférence aux versions d'origine palestinienne, prouve qu'il la connait, et, que, seule cette version fait autorité pour lui. Remarquons que tout en reproduisant mot à mot la version des Septante, l'auteur semble avoir dans la pensée la version de la Peshitto. Ainsi. au ch. 7, 15 il dira κατὰ τὴν ὁμοιότητα-בדמותא, selon l'image, la similitude.

CITATION 17 *(Ép. aux Hébr.,* ~~1, 7~~*).* 6:14

εἰ μήν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ (σε).

(Comp. T. Mass. et Sept. Gen. 22,17)

εἰ μήν est la lecture la plus autorisée de notre texte. Nous la trouvons dans les plus anciens manuscrits de l'épître aux Hébreux ; elle est aussi la plus ancienne lecture des Septante du Gen. 22, 17. La lecture ἦ μήν qui se trouve dans d'autres manuscrits, ne serait, d'après Mr. Westcott qu'une particularité d'idiome. Les deux lectures des Septante, ou de l'épître, ne correspondent pas du tout au texte massoréthique. Ce dernier texte porte le mot כי que les Septante auraient dû traduire par ὅτι. Avaient-ils un autre texte hébreu dans lequel on lisait אם לא ? Nous ne le pensons pas. Le style hébreu du Genèse 22 perd une grande partie de sa beauté et de sa simplicité pour peu que l'on s'imagine le moindre changement dans le texte. A notre avis, la transformation de ὅτι en εἰ μήν provient de l'embarras dans lequel les auteurs des Septante se sont trouvés pour rendre le sens exact du texte hébreu. L'infinitif absolu ברך אברכך doit être traduit : « je te bénirai abondamment, certainement. » Les Septante voulant le rendre mot à mot par εὐλογῶν εὐλογήσω, se sont aperçus que cela ne dira rien aux lecteurs grecs. Un helléniste, sans connaissances hébraïques, n'aurait jamais pu voir dans cette version la force de l'affirmation que le texte original comporte. Aussi ont-ils essayé de combler cette lacune en remplaçant ὅτι par εἰ μήν ou ἦ μήν, qui est l'équivalent de l'hébreu אם לא affirmutif, ou par ἦ μήν qui, d'après M. Ménégoz, serait l'équivalent de אמן-Amen.

Quelle que soit la valeur réelle de la version donnée de notre texte par les Septante, il n'en reste pas moins pour nous comme un fait acquis que l'auteur de l'épître, en l'acceptant telle qu'elle est sans montrer la moindre velléité de la corriger, prouve qu'il ignore le texte hébreu, ou du moins, ne s'en occupe pas.

Au lieu de πληθύνων πληθ. σε, les Septantes, d'accord avec le texte massoréthique lisent τὸ σπέρμα σου. Pour expliquer cette déformation volontaire et intentionnelle du texte des Septante et des massorèthes, plusieurs raisons ont été proposées. Pour Bleek, de Wette, Lünemann elle provient de ce que l'auteur s'occupe exclusivement d'Abraham et non de sa postérité. Pour Delizsch (1) elle résulte de ce que l'auteur voulait présenter la promesse sous la forme la plus courte et la plus succincte. Nous avouons que ces raisons ne nous semblent pas suffisantes pour expliquer la déformation que l'auteur fait subir au texte, Cette déformation devient encore moins explicable, si l'on se représente la conception que l'auteur se fait de l'inspiration de l'écriture sainte. Pour lui elle est toute entière parole de Dieu, personnalité vivante, et l'on ne peut s'imaginer que l'auteur arracherait des membres de phrases de cette parole vivante pour lui substituer des phrases de lui. La seule explication que nous pouvons donner serait celle-ci : La citation est faite avec la même méthode que la citation 8, p. p. 45, 46, c.a.d. avec la méthode d'abréviation employée couramment dans la Mishnah et dans le Talmud. Après avoir paraphrasé les mots : « J'ai juré par moi-même dit l'éternel » qui sont le commencement de Gen 22, 16, il néglige le reste qu'il ne croit pas devoir citer textuellement, et cite immédiatement le verset 17 : « Je te bénirai certainement et abondamment je multiplierai... » La suite du verset était indiquée par un signe sténographique équivalent de וכ״ו ou וג״ו. Ce signe était σ.ε.=σὺν ἑτέροις « avec les autres, » «et les autres », qu'un copiste grec, n'ayant pas compris ces signes particulièrement palestiniens, a lu σε. La citation existait intégralement pour l'auteur de l'épître et pour ces lecteurs d'origine juive, mais par une erreur de copiste bien excusable on est arrivé à faire dire à la citation de Gen. 22, 17 tout autre chose de ce qu'elle dit en réalité.

Nous émettons cette hypothèse sont toutes réserves, non seulement parce qu'à notre connaissance, aucun exégète ne

(1) Voir Delitsh, Ep. aux Hébr.

l'a donnée avant nous, mais aussi parce nous ne pouvons pas remonter à un manuscrit vraiment ancien pour la confirmer. Cependant nous croyons pouvoir la maintenir, et ceci pour deux raisons qui nous semblent plausibles. 1) L'auteur joint à sa tournure d'esprit hébraïque une connaissance très sérieuse de spéculations théologiques de la Mishnah et du Talmud 2) C'est la seule explication qui écarte la contradiction flagrante qui existe entre la conception que l'auteur a de l'inspiration de la Bible et la manière dont il s'en sert.

CITATION 18

Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδὲκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν, ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ.

(*Ep. aux Hébr. 7,13. Gen 14, 18-20*)

Nous ne trouvons pas ici en présence d'une citation régulière et directe, mais plutôt d'une paraphrase, d'une adaptation des passages ee Gen 14, 18-20 que l'auteur suppose connus de ses lecteurs. Elle est faite d'après les Septante, et non d'après le texte hébreu ; car il reproduit le mot qui se trouve souvent dans les Septante. (Deut. 38,35, Es. 10, 20), mais qui ne se trouve pas dans le N. T. en dehors de ce seul passage,

Le texte de Gen. 13, 18-20 nous donne une image un peu vague, imprécise, et jusqu'à un certain degré énigmatique de la personne de Melchisedek C'est moins une description qu'une mention hative et obscure. La personnalité de Melchisedek y passe comme un éclair et laisse le lecteur dans la perplexité, dans les ténèbres. Ce récit si embarrassant pour les commentateurs ne l'est nullement pour l'auteur de l'épître. Ils s'y sent d'autant plus à l'aise qu'il n'y cherche pas des données historiques. L'auteur ne se demande pas sur quel peuple il régnait. Il décompose le mot Μελχισεδὲκ et traduit: roi de justice ; il ne sent pas le besoin d'avoir des détails sur son

sacerdoce ; il lui suffit de constater que l'Ecriture ne donne pas sa généalogie pour conclure qu'il n'a pas de commencement de jours ni fin de vie. (Hébr. 7,3) On ne doit pas se demander non plus, si l'auteur s'est embarrassé de la question de savoir, sur quelle ville il régnait. Si le Salem était pour lui la ville de Jérusalem, comme pour les Targoumin, ou si c'était la ville de Σαλείμ mentionnée dans Jean 3, 24 et que d'après Jérôme (Ep. 37) les savants juifs (?) la considéraient comme ayant été la ville de Melchisedek. Pour lui Salem veut dire : paix; et, le roi de Justice qui n'a ni commencement de jours ni fin de vie, est roi de paix.

Par la manière dont l'auteur comprend Gen. 14, 18-20 nous surprenons un renseignement très important; c'est que l'auteur savait l'hébreu. Il décompose le nom de Μελχισεδέκ, qu'il trouvait dans les Septante, le considère comme formé de deux mots hébreux מלך et צדק, et traduit « roi de justice. » Il lit dans le texte grec Σαλήμ. et traduit, comme si il avait devant lui l'hébreu שלום « paix ». L'auteur confond évidemment שלם adj., « en paix » (littéralement, entier) avec שלום subst., « paix. » Mais cette légére confusion ne nous surprend nullement. Elle devait se produire fatalement. Dans notre texte שלם est le nom d'une ville et non un adj. se rapportant à מלך. La langue courante en Palestine à l'époque de l'auteur n'était pas l'hébreu pur, mais l'araméen ou syriaque. Dans les salutations, on se servait de l'expression שלמא ou שלם (pron. salem) (1). C'est une formule dont on faisait un usage constant. On s'en servait pour les salutations aussi bien que pour les vœux et les bénédictions. C'est le sens que ce mot avait dans le premier siècle qui a prévalu dans la pensée de l'auteur sur son sens strictement hébraïque et biblique. Ajoutons que l'auteur de l'épître n'est pas le seul qui ait confondu שלם avec שלום. Nous trouvons la même erreur dans Pilon, Leg. All, III 25, vol. 1 ; p. 103 ὁ δὲ βασιλεὺς ἡγέμων εἰρήνης, Σαλήμ.

(1) Voir Buxdorf, Lex. chald. art. שלמא et שלם; Uhlmann. Gramm Syr. p. XVIII.

CITATION 19 (*Ep. aux Hébr. 7, 17 ; Ps. 110, 4*)

Tu est prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisedec.

Le texte de la citation est le même que celui de la citation 15, (Héb. 5,6),mais l'usage dogmatique que l'auteur en fait ici diffère de celui qu'il en a fait précédemment. Au ch. 5,6 il a mis tout l'accent sur les mots « tu es prêtre », ici il le met sur le mot « éternellement » et de ce seul mot il déduit la supériorité du Christ sur les prêtres aaronides. Ceux-ci tirent leur institution de l'une des lois de la chair, mais comme la chair est périssable, l'institution sacerdotale, l'est aussi. Christ, au contraire, est institué prêtre par la force d'une vie indestructible.

CITATION 20 (*Ep. aux Hébr. 7,21*)

ὤμοσεν κύριος, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα.

(*Comp. T. Mass. Ps. 110,4 ; Sept. Ps. 109,4*)

La citation concorde avec le texte de la Septante qui traduit exactement le texte hébreu. Les différents manuscrits de l'épître aux hébreux ne s'accordent pas sur l'étendue de la citation. Le cod. א[a] arrête la citation après μεταμεληθήσεται « il ne se repentira pas ». L'édition de Nestle qui représente l'autorité des meilleurs textes, arrête la citation après τὸν αἰῶνα « éternellement », d'autres textes enfin, dont א[c], et la Peshittô donnent tout le verset 4 du Psaume 110, et incluent dans notre citation « selon l'ordre de Melchichedec ». Il est évident que l'auteur de l'épître aux Hébreux pouvait parfaitement arrêter la citation après « et il ne se repentira pas ». Il a besoin d'apporter un appui à sa thèse, que le Christ a été institué prêtre par un serment; or, la première partie du verset 4 est suffisante pour cela. Cependant il est possible que l'auteur avait étendu la citation jusqu'à « éternellement » ce qui donne plus de clarté et plus de force à l'argument. Y avait-il aussi dans la citation les mots « selon l'ordre de Mel-

chisedek ? » D'après Lueneman ces mots ont existé, et les copistes les ont omis involontairement. Il croit qu'ils se sont trompés de ligne et au lieu de mettre κατὰ τὴν τάξνν... ils ont par erreur, commencé la ligne par κατὰ τοσοῦτο. Cela est bien possible, mais cette hypothèse n'est nullement indispensable, puisque la citation serait tout à fait normale, même si l'auteur de l'épître aux Hébreux ne reproduisait que les deux mots ὤμοσεν κύριος « Dieu a juré. » Il est aussi possible que l'auteur de l'épître se soit servi de signes d'abréviation rabbiniques. Il a pu s'arrêter à μεταμεληθήσεται ou à τὸν αἰῶνα et indiquer le reste par un signe sténographique comme c'était l'usage à cette époque. Il a indiquée ce וכ״ו ou וג״ו par κ. τ. π. et les mots κατὰ τοσοῦτο que nous lisons au verset 22 et qui ne semblent pas être indispensable dans le texte, peuvent bien être là à la place de toute autre chose

CITATION 21 (*Ep. aux Hébr. 8,5*)

ὅρα ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει

(*Comp. T. Mass. et Sept. Ex. 25,40*)

La version de la Septante et l'auteur de l'épître diffèrent ici du texte hébreu dans plusieurs points; ils lisent ὅρα sans le και-ו, et ποιήσεις, le futur, tandis que le texte hébreu a l'impératif; la Septante lit « selon le modèle » au singulier, l'hébreu au contraire a le pluriel « dans *leur* modèle ». D'après la Septante, le texte original devait être ainsi conçu ראה עשה כתבנית. Le Cod. Ambrosianus, possède le mot πάντα que nous avons dans le texte de l'épître aux Hébreux. La différence verbale entre ces textes et le texte massoréthique devient ainsi encore plus grande; il faudrait intercaler הכל ou plutôt כולם après עשה. Cependant malgré la différence verbale, le sens qui se dégage de ces deux derniers textes se rapproche davantage de l'hébreu que la version donnée par les Septante. Le mot πάντα semble atténuer le singulier de cette dernière version. « Tu feras toutes choses d'après le

modèle » se rapproche davantage du texte hébreu que « Tu feras d'après le modèle » de la version de la Septante. Cette amélioration ne nous permet cependant pas de conclure que l'auteur connaissait l'original hébreu. Ce dernier mot, comme nous l'avons dit, se trouve dans le Cod. Ambrosianus, et Philon cite aussi notre texte avec une insertion de πάντα (1). Surtout ce qui nous induit à penser que l'auteur n'avait pas connu le texte massoréthique, c'est que le mot πάντα ne corrige rien. S'il avait connu et voulu corriger les Septante d'après le texte massoréthique, il aurait mis le pluriel κατὰ τὸν τύπον αὐτῶν.

---

(1) Voir Delitzsch. Ep. aux Hébr. p. 336.

LA SUPÉRIORITÉ DE LA NOUVELLE ALLIANCE SUR L'ANCIENNE

CITATION 22. (*Ep. aux Hébr. 8,8-12*)

Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύιος,
καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ
τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν,
οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν
αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν
ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου,
ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου,
κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος.
ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ισραὴλ
μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος,
διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν,
καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς,
καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν.
καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν.
καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ
καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, λέγων· γνῶθι τὸν κύριον
ὅτι πάντες εἰδήσομσίν με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν.
ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν
καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.

(*Comp. T. Mass. Jer. 31,31-34; Sept. Jer. 38, 31-34*)

La citation est faite d'après un texte des Septante, et non d'après un texte hébreu, mais les divergences qui existent entre le texte de l'épître, le texte des Septante, et celui des massorètes méritent une comparaison minutieuse et une attention toute spéciale.

Pour λέγει (ép. Hébr. 8, 8) l'auteur est d'accord avec le cod. Alex. Le cod. Vat. dit φησι. Les Septante, comme l'auteur de l'épître. sont d'accord avec le texte massoréthique qui dit נאום, (le Pa-oul du verbe נאם).

Pour συντελέσω διαθήκην (Hébr. 8, 8), les Septante lisent διαθήσομαι διαθήκην. On dirait que les Septante ont lus ברת ברית

avec un beth pour כרת ברית; car, généralement, les Septante se servent d'un participe et d'un verbe, ou d'un subst: et d'un verbe pour rendre l'infinitif absolu. (voir citat. 17. p.69) εὐλογῶν εὐλογήσω ; πληθύνων πληθυνῶ) Le verbe ברה voulait dire à l'origine couper, fendre; de ce verbe on a formé le subs. ברית, une alliance qu'on fait après avoir coupé en tranches une victime. (Voir Gesenius, art. ברא et ברה). Cependant dans le texte massoréthique nous avons partout et toujours כרת ברית et non ברה.

Pour l'expression invariable du texte massoréthique et des Septante כרת ברית = διατίθεναι διαθήκην Jer. ch. 31, (Septante ch. 38) v. 30, v. 31 et v. 32, l'épître donne trois expressions différentes. 1) συντέλεῖν διαθ. 2) ποιεῖν δίαθ. 3) διατίθεναι δια θ. (Ep. aux Hébr. ch. 8, v. v. 8, 9, 10. Ces trois expressions différentes, pour une expression des Septante, ou de l'hébreu, paraissent être confectionnées par l'auteur lui-même. Il a des qualités de style remarquables, il a un vocabulaire de plus riches et il sait en disposer. « Rien que dans le ch. 3, 16-18, il arrive à changer les expressions trois fois ἀλλ' ου, οὐχὶ, εἰ μὴ » (1). Il nous est difficile, au contraire de nous imaginer que l'auteur ait déjà trouvé cette variété d'expression dans une version des Septante. Ceux-là s'occupent généralement beaucoup plus du mot à mot hébreu, que de la langue grecque dont ils se servent.

Pour ἐπὶ τὸν αἶκον les Septante ont τῷ οἴκῳ, et qui correspond exactemet à l'hébreu את. Il est évident que l'auteur n'a pas trouvé cet ἐπὶ dans une version des Septante. Il aurait fallu qu'il y eût dans le texte hébreu על, or ce mot ne pouvait pas s'y trouver et s'il s'y était trouvé par erreur, un traducteur grec ayant une connaissance rudimentaire de la langue hébraïque n'aurait pas tardé à découvrir cette erreur. Ce changement du τῷ des Septante en ἐπὶ τὸν est, à notre avis, fait avec intention par l'auteur de l'épître. La Nouvelle alliance, n'est pas comme l'ancienne, faite avec la maison

(1) Ménégoz, cours inédit.

d'Israel, mais au-dessus ἐπὶ, elle surpasse la maison d'Esrael; de même que le christ est fidèle, non pas comme Moïse dans sa maison, mais au-dessus de sa maison ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ. (Hébr. ch. 3, 5)

ἐν ἡμέρᾳ ἐπιαβολένου μου est un mot à mot rigoureux du texte massoréthique, que l'auteur a puisé des Septante. Ce texte se trouve aussi cité dans Justin Martyr (2) mais là nous lisons ἐν ἡμέρα ἐν ῇ ἐπιλαβόμην. Que l'auteur cite la version des Septante, cela est tout indiqué; s'il avait fait sa version lui-même, il se serait probablement servi d'un meilleur grec.

οὐκ ἐνέμειναν. Les textes de la Septante et de l'épître aux Hébreux ne correspond pas au texte massoréthique. Celui-ci dit qu'ils ont détruit ou anéanti הפרו. Il nous est impossible d'expliquer cette divergence; nous n'avons pas pu trouver un mot hébreu qui corresponde exactement à ce ἐνέμειναν. ... לא קמו, לא עמדו ב sont les seules expressions qui se rapprochent de cette phrase de la Septante, et encore la version de la Septante laisserait à désirer; car nous avons vu que les traducteurs grecs de Jer. 31, 31-34 s'efforcent de donner une version aussi littérale que possible; ils se seraient donc servis du verbe ἵστημι.

κἀγώ. Cette contraction se trouve dans le Cod. Alex. les autres manuscrits ont ici deux mots καὶ ἐγώ. Pour ἀμελεῖν le texte massoréthique a בעל « maîtriser ». Ce dernier mot est certainement à tort dans le texte massoréthique. Il n'a aucun sens malgré les tours de force exégétiques, que l'on a faits pour le maintenir. Deux hypothèses principales ont été faites. D'après l'une, la leçon originale était געל et les massorèthes ont pris ב pour un ג. D'après l'autre בעל et בחל veulent dire la même chose par la raison que les lettres אחהע se remplacent souvent les unes les autres. Ce serait alors un verbe tout a fait courant, et nous sommes étonnés de ne pas le rencontrer plus souvent sous cette forme; nous ne le trouvons qu'une seule fois dans toute

(2) Justin Dial. c. Tryph. ch. 11.

la Bible : ici (Jer. 3, 14 est d'un autre genre). A notre avis le verbe בעל se trouve dans le texte par suite d'une erreur de lecture, non pas comme les autres supposent, parce qu'on a pris un נ pour un ב, mais parce qu'on a pris un ח pour un ע. Dans les anciens manuscrits hébreux le ח se composait de deux zaïn et d'un point au-dessus de la ligne qu'on reliait à ces deux lettres en forme de circonflexe, comme ceci ח̂. La partie supérieure de ce cheth se trouvait effacée ; on a pu le prendre facilement pour un aïn. Que cette erreur se soit glissée dans le texte massoréthique d'une manière ou d'une autre, cela est de peu d'importance, mais ce qui est intéressant, et ce qui est à constater, c'est que la lecture du texte original par les traducteurs de la Septante est ici supérieure à celle des Massorèthes.

αὕτη ἡ διαθ. sans μου. Le Cod. Vat, a ici μου. Il est omis dans les Cod. Alex. Syn. et March, C'est la lecture de ces derniers manuscrits que l'auteur de l'Epître aux Hébreux accepte pour la citation. Elle est eonforme au texte massoréthique. ἣν διαθήσομι. Il accepte cet expression des Septante et des Massoreths après l'avoir rejetée 2 fois. La première fois il dit συντελέσω (v. 8), la seconde fois ἐποίησα (v. 10), maintenant il accepte διαθήσομαι. Seul le cod. March. a comme l'épître ἐποίησα au verset 33 - Hébr. v. 9.

λέγει κ. ne se trouve dans aucun manuscrit des Septante ; tous ont φήσι κ. Les deux mots manquent complètement dans le texte massoréthique. ?! ?

διδοὺς νόμους qui correspond à נתתי du texte massoréthique, se trouve dans les manuscrits Alex. et March. Le cod. Vat. et les autres insèrent δώσω, comme s'ils avaient dans leur texte hébreu la construction par l'infinitif absolu נתן אתן. La version du texte hébreu est assez difficile ici. נתתי est régulièrement un passé « j'ai donné. », mais il a souvent le sens d'un futur dans le langage des prophètes. Les Septante le rendent par un présent ou un futur ; (voir Sept. Mal. ch 3,1). Ici, dans notre texte ils ont rendu par un part présent. C'est le sens exact du mot.

νόμους etc. «mes lois». Le texte massoréthique a « ma loi » au singulier. Les Septante et les massorèthes avaient ici le même texte, mais comme les anciens textes hébreux ne portaient pas de voyelles, les Septante ont lu תורתי « mes loi ». Pour διάνοιαν des Septante et de l'auteur de l'Epître, le texte massoréthique dit בקרבם « en eux, dans leur intérieur ». La version des Septante est ici admirablement réussie, car c'est bien cela ce que le Prophète voulait dire. ἐπιγράψω est conforme aux Cod. March. Les autres manuscrits ont γράψω. Les Septante comme l'auteur de l'Epître lisent ἐπιγράψω αὐτούς אכתבן, le pluriel ; le texte massoréthique n'a que le sing. אכתבנה « je l'écrirai. »

καὶ οὐ μὴ se trouve dans les manuscrits Alex. Sin, et March., le Vat. omet le dernier mot μή. πολίτην est du cod. Vat, le Cod Alex. donne ἀδελφόν, le cod. March. donne πλησίον. C'est cette dernière version qui se rapproche le plus de l'hébreu רע. « πολίτης pour רע est beaucoup moins souvent usité dans les Septante que πλησίον, on le rencontre cependant dans les livres de Jérémie et dans Job » (Delitzcsh).

τὸν ἀδελφὸν est du cod. Vat. qui traduit exactement l'hébreu אחיו. Le cod. Alex. dit πλησίον. γνῶθι « connais », au sing., le texte massoréthique dit דעו « connaissez » au pluriel. Il est, évident que les Septante n'ont lu que דע le ו se trouvait effacé. La lecture la plus probable est celle des massorètes. C'est le pluriel que le prophète a dans la pensé : « ils n'enseigneront plus » etc. εἰδήσουσιν se trouve dans tous les manuscrits des Septante, sauf Vat.[2] qui lit οιδήσουσιν. ἀπὸ μικροῦ sans αὐτῶν, est du cod. Alex., le Vat. lit ici αὐτῶν. Le cod. Vat. est plus près de l'hébreu qui dit למקטנם « depuis leur plus petit » que le cod. Alex. et l'auteur de l épître. V. 11 fin (texte Mass. v. 14[b]) נאום יהוה « dit l'Eternel », qui se trouve dans le texte massoréthique, est omis par tous les manuscrits des Septante à l'exception du cod March. qui porte dans sa note marginale φησι κς.

v. 12. Ἵλεως ἔσομαι « je serai indulgent, favorable », se trouve dans tous les manuscrits des Septante, contrairement au texte massoréthique qui dit אסלח « je pardonnerai ». Les

Septante ont lu dans leur texte hébreu ארחם pour אםלח. Nous n'avons pas besoin de supposer ici, pour les Septante un autre texte hébreu que celui des massorèthes. On pouvait lire facilement ארחם pour אםלח si le parchemin était ancien et avait été souvent roulé et déroulé ; il arrive alors que des parties des lettres ou quelque fois des lettres tout entières *sautent*, disparaissent, sans laisser de traces. ἁμαρτιῶν Nous avons une variante dans certains manuscrits de l'épître qui lisent ἀνομιῶν contraire à tous les manuscrits des Septante qui donnent le premier de ces deux mots.

CITATION 23 (*Ep. aux Hébr. 9,20*)

Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός.

(*Comp. T. Mass. et Sept. Ex. 24,8*)

La citation diffère des Septante et du texte massoréthique. Pour τοῦτο nous avons dans les Septante ἰδοὺ et dans le texte massoréthique הנה. Au lieu de ἐνετείλατο nous avons dans les Septante et le texte massoréthique διεθέτο כרת. Nous avons vu plus haut (cit. 22 p 104.) que l'auteur de l'épître a donné trois expressions différentes pour la seule expression des Septante et des Massorèthes, διατίθεναι διαθήκην=כרת ברית, ici nous avons encore une autre expression à ajouter aux précédentes, ἐνετέλλειν διαθ. Il change aussi ὁ κύριος des Septante en ὁ θεός. La citation est évidemment faite de mémoire. On s'en rend facilement compte, lorsqu'on compare Ex. 24, 6-8 avec Hébr. 9, 18-21, où des différences de détail sautent aux yeux. Ex. 24, 6-8 ne mentionne pas l'offrande de boucs, ni l'addition de l'eau au sang, ni la laine rouge et l'hysope, ni l'aspersion du livre de l'alliance. Nous ne nous trouvons pas ici en présence d'une citation proprement dite, mais en présence d'une adaptation, d'une paraphase, faite à la manière des Targoumim, qui est en même temps une sorte de commentaire, de là aussi les détails additionnels.

CITATION 24 (*Ep. aux Hébr, 10, 5-15*)

Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ηὐδόκησας. τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημά σου.

(*Comp. T. Mass. Ps. 40, 7-9; Sept. Ps. 39, 7-9*)

La citation commence par un accord parfait avec le texte massoréthique et les Septante, mais elle finit dans la plus grande divergence. Au lieu de σῶμα δὲ κατηρτίσω « Tu m'as formé un corps » le texte massoréthique dit: אזנים כרית. « Tu m'as creusé (ouvert) des oreilles ». La différence entre ces deux textes c.-a.-d., entre la Septante et le texte massoréthique paraît tellement grande que beaucoup d'exégètes n'ont pu trouver d'autre solution que celle d'inventer pour les Septante un autre texte hébreu que celui des massorèthes. C'est une hypothèse qui écarte toute la difficulté. Elle est possible puisque nous avons déjà constaté dans le cours de notre étude que les Septante, en faisant leur version, avaient sous la main un texte qui différait notablement de celui des massorèthes. Mais pour la citation qui nous occupe nous ne sommes pas obligé de recourir à l'hypothèse de l'existence d'un autre texte.

On peut expliquer cette divergence de deux manières: Par une erreur commise par un copiste grec. Les anciens manuscrits grecs n'avaient pas d'espace entre les mots, les lettres se suivaient d'un bout de la ligne à l'autre. Aussi a-t-on pris le ς du mot précédent ἠθελησας et on l'a ajouté au mot suivant ωτια,, ainsi σωτια et on a lu enfin σῶμα. Cette erreur pouvait se glisser d'autant plus facilement que l'on se servait des majuscules. L'erreur pouvait se produire également si l'on s'est servi des minuscules: c'est l'explication de MM. Lünn., Bleck et Ménégoz.

A côté de ces grandes autorités exégétiques, nous émettons, sous toute réserve, une autre explication qui nous parait assez vraisemblable. Le texte massoréthique tel qu'il est devant nous n'offre aucun sens. « Tu m'as creusé les oreilles,

ne nous dit rien à nous, et ne pouvait pas dire grand chose aux lecteurs palestiniens; tout au plus auraient-ils compris par ce métaphore : tu m'as fait esclave, en rapprochant ce כרה creuser, de רצע perforer, d'Exode 20.6; mais ceci n'offre aucun sens ici, cela trouble l'ordre d'idées du Psalmiste. Le texte original hébreu portait donc ici un autre verbe, et ce verbe ne pouvait être autre que גלה. Ainsi, le texte primitif, avait אזנים גלית לי «Tu m'as révélé les oreilles. » C'est une locution familière aux grands prophètes et au livre de Job; le sens en est « Tu m'a inspiré, tu m'a donné la révélation. Dans les copies du texte primitif, les massorèthes ont bien lu אזנים « oreilles », mais au lieu de גלית « tu m'as révélé » ils ont lu כרית «tu as creusé». Les Septante ont bien lu גלית, mais le א du mot אזנים se trouvait complètement effacé, ils ont confondu le reste avec גויה « corps ». Mais comme « Tu m'as révélé un corps » n'offrait pas de sens, ils ont cru entrer dans l'idée du Psalmiste en traduisant: tu m'as préparé, arrangé, formé un corps.

Que le texte original hébreu comportait de défectuosités cela est tout à fait visible par le mot חטאה ; ce substantif n'a pas d'autre sens que celui de «péché». C'est un mot qui n'a pas de raison d'être dans notre texte, et le mot exact saute aux yeux par sa simplicité. Ce n'est pas חטאה, « péché ». qui doit s'y trouver, mais חטאת « le sacrifice pour le péché »; on a simplement lu un ה pour un ת. Les Septante sont ici supérieurs aux massorèthes, ils ont lu חטאת et donnent περὶ ἁμαρτίας. C'est la formule qu'ils emploient couramment avec ou sans l'article τῆς pour le mot חטאת (voir version de la Septante sur Levitique ch. 4-13; ch.6,7).

Le pluriel ὁλοκαυτώματα du texte de la citation se trouve dans le cod. Alex., le Psalt. Graeco-Lat. Veronense et le Psalt. Turiciense, tandis que le texte massoréthique et le cod. Vat. ont le singulier. Ils lisaient donc dans leur texte עלה וחטאות. Cette lecture est la moins probable. Nous ne voyons pas pourquoi le Psalmiste, ayant commencé avec le singulier, intercalerait, tout à coup sans motif plausible, un mot au pluriel dans le texte.

Nous nous voyons obligé de tirer deux conclusions ici : (1) L'auteur de l'épître n'a pas connaissance, ou du moins ne se préoccupe pas, du texte hébreu, il a accepté le mot σῶμα qui est certainement une erreur provenant soit d'un copiste grec qui a mal lu son texte, soit des traducteurs, qui ne sont pas parvenus à déchiffrer le texte original hébreu. 2) Il suit mot à mot un texte grec. L'auteur de l'épître aux hébreux est un écrivain de grand talent, par son langage et son style il est supérieur aux autres hagiographes du Nouveau Testament. Il n'est donc pas admissible que citant de mémoire il commette la faute peu ordinaire de placer deux substantifs l'un après l'autre sans les faire accorder dans le nombre, et de dire, « Holocaustes » au pluriel et « sacrifice expiatoire » au singulier. C'est donc un texte grec qu'il suit avec la même fidélité, avec la même piété que les massorèthes et les rabbins ont suivi leur texte hébreu. La lecture la plus probable est celle du texte massoréthique en corrigeant כרית en גלית et חטאה en חטאת d'après le cod. Vat.

ηὐδόκησας ne se trouve dans aucun manuscrit des Septante existants. Le Vat. lit ᾔτησας il est d'accord avec le texte massoréthique ; les manuscrits א, Alex., Ps. Grecco-Lat. Veron. et Ps. Tur. lisent ἐζήτησας דרשת. Mais comme nous ne pouvons pas admettre que l'auteur cite de mémoire, il faut supposer que d'après cette version, le texte original hébreu portait רצית pour שאלת.

ἐν κεφαλίδι β. c'est le mot à mot hébreu במגלת ספר. κεφαλίς signifiait tête, chapiteau, partie supérieure du bois qui portait le parchemin, ensuite le manche de bois sur lequel on enroulait le parchemin et à la fin le rouleau même. C'est le mot que les Septante donnent souvent pour le mot מגלה (voir Ez. ch. 2, 9; ch. 3, 1-3; Esdras ch. 6.2.) Sous l'influence des idées et de la langue grecque en Palestine ce mot est passé dans l'usage courant et au lieu de se servir du mot biblique מגלה on se servait couramment du mot grec hébraïcisé קפל « parchemin », rouleau de parchemin (1) Le

(1) Voir Buxdorf, Lex. Hébr. Chald. art. קפל.

mot κεφαλίς était donc pour les traducteurs grecs le plus naturel et l'auteur de l'épître aux Hébreux comme les Septante auraient pu s'en servir de préférence à toute autre.

τοῦ ποιῆσαι etc. Cette phrase s'accorde avec des manuscrits des Septante qui déplacent les mots ὁ θεὸς, (en supprimant le μου qui correspond au י pronominal du אלהי) et les mettent tout de suite après le verbe « de faire, » au lieu de les mettre après le régime « ta volonté ». Ce bouleversement dans l'ordre des mots n'est pas de grande conséquence, car au fond l'idée sera toujours la même si l'on dit : « de faire ta volonté, ô Dieu » ou si l'on dit « de faire, ô Dieu, ta volonté, » mais ce qui change profondément le sens de la citation, c'est que l'auteur de l'épître aux Hébreux supprime complètement le dernier mot ἐβουλήθην « j'ai désiré » de sorte que l'on comprend dans la citation : Je viens (il est écrit de moi dans le livre) afin « de faire, ou d'accomplir, ô Dieu, ta volonté », contrairement au sens réel du Psaume 40, 7-9, tel que nous le voyons dans le texte massoréthique ou dans les Septante. Ici la phrase « il est écrit de moi etc, » se rapporte à ce qui précède « je viens » et non à ce qui suit. Cette manière de retrancher la fin d'un verset afin de lui faire dire tout autre chose que ce qu'il dit en réalité, surprend, et pour cause, tout exégète et tout lecteur sérieux. On est docteur de la loi, on est apôtre, lorsqu'on s'est donné corps et âme à l'étude et à la prédication de la parole de Dieu. Mais le fait de creuser, de sonder, les centres mystérieux de la volonté divine, le fait de s'être enfoui dans les profondeurs de textes sacrés, ne vous confère pas le droit de dénaturer, de mutiler ces textes et de leur faire dire le contraire de ce qu'ils disent. Ce maniement des textes, qui à notre époque serait considéré comme une anomalie qualifiée, ne constitue pas une particularité de l'auteur de l'épître aux Hébreux seulement, mais nous le constatons aussi presque chez tous ses contemporains. Dans le Talmud, ces cas de spéculations sur une partie du texte de laquelle on tire des conclusions, contraires à son contenu considère dans son ensemble, abondent. D'où vient cette anomalie spirituelle qui semble avoir perdu toute relation et tout

rapport avec les méthodes exégétiques actuelles? Pour l'expliquer il faut entrer dans l'état d'esprit de cette époque lointaine. Dans l'ancien Israël toute question grave était tranché par le grand prêtre. C'est lui qui expliquait et commentait l'oracle d'Ourim Vetoumim. A l'époque du second Temple le sanctuaire et la hiérarchie lévitique avaient à peu près perdu leur prestige. Les docteurs de la loi jouissaient d'une influence colossale auprès du public. Les écoles rabbinique rivalisaient avec le temple. On disait même « qu'un bâtard instruit dans la science rabbinique est supérieur à un grand prêtre ignorant ». Peu à peu les rabbins arrivèrent à supplanter le grand-prêtre, et les textes sacrés l'ourim vetoumim. Dans les moments critiques de l'histoire du second Temple, pour savoir l'avenir, on ne s'adressait plus à l'ourim vetoumim mais à un texte sacré (1). Seul, le fait d'avoir transformé l'Écriture Sainte en une sorte d'oracle, présentait déjà de grands dangers de mésinterprétation; mais si l'on ajoute à cette vue de l'Écriture l'état des textes dont on se servait, c. à. d. un manuscrit dans lequel les lettres se suivaient, sans espaces entre les mots, sans voyelles, sans virgules et sans signes pour marquer la fin des versets, on conçoit aisément qu'un docteur de la loi pouvait faire un usage peu légitimé d'un texte, tout en étant de bonne foi, et croyant servir la bonne cause.

CITATION 25 *(Ep. aux Hébr. 10, 16-17)*

Αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι πρὸς αὐτοὺς μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος· διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν καὶ ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι.

(Comp. T. Mass. Jer. 31, 32-34; Sept. Jer. 38, 33-34)

Les différences entre cette citation et celle du chap. 9. 6-12 sont énormes. Outre que l'auteur omet la plus grande partie des verets du contexte, il apporte des changements dans les

(1) פסוק לי פסוקיך « verse moi ton verset ». Gittin f. 56, 1 et ailleurs souvent.

mots du texte même. Il commence par αὕτη en omettant ὅτι « car » qui fait partie du verset. A τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ « avec la maison d'Israël, » il substitue πρὸς αὐτοὺς « avec eux ». Il met le mot καρδία, « cœur » et διάνοια « entendement » pour διάνοια « entendement » et καρδία, « cœur »; il insère la phrase καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν « et de leurs iniquités » qui ne se trouve pas dans la citation 20, et enfin il remplace la conj. aor. μνησθῶ par le futur μνησθήσομαι. Cette manière de bouleverser le texte de la citation ne doit nullement nous surprendre, car en réalité nous ne nous trouvons pas ici en présence d'une vraie citation c.-à.-d., d'un fragment biblique que l'auteur emploie pour appuyer ou illustrer une thèse quelconque, il a fait cela au chap. 9, 8-12. Ici, il fait seulement appel a cette citation du chap. 8. 8-12, qu'il reproduit d'une manière sommaire et de laquelle il ne veut tirer aucune nouvelle conclusion.

Cette paraphrase de la citation 20 n'est amené ici que pour terminer le long développement sur la supériorité de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne, qui inclut en elle l'idée de la supériorité du sacerdoce de Jésus sur les prêtres lévitiques. L'auteur est un homme d'un grand talent démonstratif et pédagogique. Tout en se servant d'un langage bibique, il termine cette longue démonstration de la supériorité de la nouvelle Alliance sur l'Ancienne par l'idée capitale de sa thèse, à savoir que le pardon de péché n'aura plus pour condition première et indispensable les sacrifices perpétuels, mais par le sacrifice du Christ consommé une fois pour toutes, qui apporte une nouvelle loi, une loi intérieure, écrite dans le cœur et dans l'intelligence.

PARTIE MORALE

CITATION 26 *(Ep. aux Hébr. 10,30)*

ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω.

(Comp. T. Mass. et Sept. Deut. 32, 35)

Cette citation ne s'accorde ni avec la Septante ni avec le texte massoréthique. Dans ce dernier il faut considérer נקם ושלם comme deux verbes et il faut traduire, « c'est à moi de venger et de rétribuer », à moins qu'on ne les considère à la rigueur comme deux substantifs et qu'on traduise « à moi est la vengeance et la rétribution. L'auteur de l'épître donne pour le premier mot נקם un substantif « la vengeance » pour le second שלם un verbe, avec une insertion ἐγὼ, « je récompenserai.»

Devons-nous considérer la citation comme une paraphrase c.-à.-d., une sorte d'adaption sur le texte hébreu ? En effet on fit des paraphrases à l'époque de l'auteur de l'épître, le Targoum Onkelos donne une paraphrase qui se rapproche beaucoup du texte de notre citation: קדמי פורענתא ואנא אשלם « devant moi est le châtiment et je rétribuerei ». Le Targoum Jonathan donne la même paraphrase que celle d'Onkelos. Tous les deux insèrent le mot « je » qui se trouve dans notre citation et qui manque dans l'hébreu. La paraphrase du Targoum de Jérusalem est encore plus surprenante. Elle correspond mot pour mot à notre citation sauf qu'elle a de plus « et ». Le Targoum de Jérusalem dit דידי פורענתא ואנא אשלם « car c'est à moi la vengeance et je rétribuerai.» Si nous pouvions admettre que l'auteur emploie ici le procédé du Targoumim, la discussion sur la source de la citation serait tranchée, mais des raisons très sérieuses nous conduisent à nier que l'auteur de notre épître ait employé le procédé du Targoumim. L'auteur de l'épitre aux Hébreux ne se préoccupe pas du texte hébreu, il le néglige à tel point que nous nous demandons sérieusement s'il a jamais eu le texte hébreu devant lui au moment de faire ses citations. Il va de soi que pour faire la para-

phrase d'un texte il faut au moins l'avoir lu. La coïncidence littérale de la citation de notre épître avec celle des Rom 12, 19, n'est certainement pas fortuite Il est à peine concevable que l'auteur de notre épître en faisant une adaptation d'un texte hébreu dont il est assez difficile de faire la version, se soit servi exactement des mêmes termes que Saint-Paul. La citation dans Rom 12, 19 n'est certainement pas une adaptation faite sur le texte massorétique, car nous y lisons encore λέγει κύριος « dit le Seigneur » qui ne se trouve pas dans Deut· 32, 35. Ce λέγέι κύριος est la formule avec laquelle les prophètes terminent, et pour ainsi dire signent les grandes prophéties. Ils scellaient ainsi leurs prédictions sur le sort des nations avec le scéau divin. Saint-Paul, en apôtre qu'il était, n'aurait jamais eu la hardiesse d'ajouter cette formule, d'apposer cette signature à une prédiction, car c'est de cela qu'il s'agit dans Deut 32, qui ne la portait pas; c'est donc un texte, inconnu de nous, et dans lequel cette formule existait déjà, que Saint-Paul cite intégralement. Ajoutons encore que plusieurs manuscrits de l'épître aux Hébreux portent aussi dans notre citation les mots λέγει κύριος et bien qu'ils manquent dans א et D, Delitzsch revendique leur place dans les éditions. Il croit qu'on les a omis de très bonne heure comme étant de trop, après la formule d'introduction de la citation τὸν εἰπόντα « celui qui a dit». Cette coïncidence encore plus grande entre les deux textes nous amène nécessairement à la conclusion que l'un et l'autre ont tiré leur citation d'une source commune que nous ne possédons plus.

CITATION 27 (*Ep. aux Hébr. 10,-30*)

κρινεῖ ὁ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ.

(*Comp. T. Mass. et Sept. Deut. 32,36*)

La citation s'accorde avec la Septante et le texte massoréthique, sauf qu'elle omet le mot ὅτι par lequel la Septante rend le mot כי du texte massoréthique. La citation peut provenir de Deut 32, 36 ou du Ps. 135, 14. Dans ce dernier livre,

le texte massoréthique, le cod. Alex., le Ps. G.-Lat Ver. et Ps. Turicense donnent la même phrase que dans Deut. Seue le ℵ donne οἰκτείρει « Dieu aura compassion, etc. » Le texte hébreu supporte également bien les deux versions.

La citation considérée dans son contexte est admirablement approprié pour l'usage que l'auteur en fait. Il veut prévenir et conjurer les défections et les apostasies qui se produisent au sein de son Église, il veut aussi raffermir, édifier et consoler ceux dont la foi est indécise et chancelante; or, il ne pouvait trouver dans toutes les exortations des prophètes des paroles qui fussent aussi saisissantes, aussi captivantes que celles de Deut 32. Ce chapitre est le canevas et le modèle inimitable de toutes les exhortations prophétiques; il était toujours considéré comme étant de Moïse, et adressé par lui, dans les derniers moments de sa carrière, à la veille de sa mort, au peuple d'Israël; cet Israël dont il a souvent vu les chutes et enduré les rébellions. Aussi l'auteur de l épître ne pouvait mieux faire que de reproduire l'ancienne exhortation si pathétique, dans une circonstance nouvelle et tout à fait analogue.

CITATION 28 (*Ep. aux Hébr. 10, 37-38. Es. 26, 20? Hab. 2, 3-7?*)

ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει· ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.

ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ne se trouve nulle part, à moins que ce ne soit une reminiscence d'Es. 26, 29 d'après les Septante. A partir de ὁ ἐρχόμενος le langage est celui de Habakuk ch. 2, 3-4, mais avec un bouleversement dans l'ordre des phrases. Dans Hab. 2, 3-4 nous lisons καὶ ἐὰν ὑποστείληται avant ὁ δὲ δίκαιος etc. Nous ne croyons pas devoir comparer cette citation avec le texte des Septante et de l'hébreu; car nous ne pensons pas que l'auteur fasse ici une citation directe. Pour Habakuk le ὁ ἐρχόμενος « celui qui doit venir », n'est pas le Messie, mais la vision qu'il attend, ou l'armée babylonienne et le ὑποστελλόμενος « celui qui se retire » n'est

pas le croyant, mais encore la vision, ou l'armée Babylonienne. Les paroles d'Habakuk sont devenues, selon toute probabilité, une formule en quelque sorte stéréotypée des espérances messianiques. C'est par elle qu'on a exprimé une, et non la moindre, des « Promesse » messianiques qui circulaient dès avant le premier siècle de notre ère. Elle se divisait en trois sentences :

1) Le Messie doit venir dans très peu de temps. Les conséquences de sa venue, de la parousie du Messie, seront :

2) Le juste, vivra par la foi. Il sera membre de la communauté messianique, dont le chef est le prince de la vie.

3) L'injuste, le רשע, celui qui se soustrait à la croyance qui est celle de l'auteur de l'épître et aussi de tout homme juste et craignant Dieu, (voir Luc. 2,25-26). le messie ne prend point de plaisir en lui. Par où l'auteur de l'épître entend, les bénédictions divines ne reposeront pas sur lui. Dans son style imagé il compare ce dernier à une terre fertile qui se trouve privée de culture, de soleil et de pluie, et qui au lieu de produire des fruits, ne donne que des épines et des chardons, bons a être brûlés; elle ne peut pas tarder à être abandonnée et redevenir un désert (voir Hébr. 6, 4, 8.) Cette promesse messianique, revêtue des paroles de Habakuk exprime tout à fait la même idée que le fragment apocalytique Math. 25, 32-33, la parabole de l'ivraie, (Math. 13, 24-30). A celle du figuier stérile, (Luc. 13, 6-9) elle se retrouve sous des formes différentes dans les livres rabbiniques, tels que Akedah, Ikrim, le Talmud de Babylone, traité Souccah, f. 48b. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'on ait exprimé cette croyance, qui est une des synthèses de plus substantielles de l'ensemble des prédictions prophétiques, dans des termes se rapprochant de plus en plus du langage biblique, et, qu'à la fin, on ait utilisé textuellement les paroles de Hab. 2, 3-4. Il est aujourd'hui universellement admis que les 13 articles de foi que nous trouvons dans les liturgies synagogales sont de Maïmonide et non des hommes de la Grande Synagogue; on est néanmoins frappé de voir que l'article 12, traitant de la croyance à la venue du Messie, insère aussi les

paroles du Prophète Habakuk. « Je crois » y est-il dit, « avec une fidèlité parfaite à la venue du Messie, et si même il tarde attends-le, car il viendra certainement, il ne sera point en retard » אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח ואף על פי שיתמהמה חכה לו כי בוא יבוא לא יאחר.

CITATION 29 (*Ep. aux Hébr. 11,18*)

ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα

(Comp. T. Mass. et Sept. Gen. 21,12)

La citation s'accorde avec les Septante et les Massorèthes. Le mot כי du texte massoréthique comme les ὅτι du texte des Septante est une proposition exprimant cause « car ». ὅτι dans le sens de « car » n'est pas un vocabulaire de l'auteur de l'épître. Aussi Nestle, dans son édition du Nouveau Testament, ne semble pas considérer ce ὅτι comme appartenant au texte de la citation. Cependant nous ne pouvons pas voir là une raison sérieuse de refuser ce mot au texte cité. La facilité avec laquelle l'auteur manipule l'Ecriture, le nombre considérable des livres saints qu'il cite, témoignent jusqu'à quel point la Bible lui était familière. Il devait être en mesure, et il l'était en effet, de citer un texte de la longue haleine où le style était moins grec que l'hébreu, il devait donc aussi être en mesure de citer intégralement le texte de Gen. 21, 12 sans en retrancher un mot lui appartenant. ὅτι avec le sens de « car » bien qu'il ne soit pas du vocabulaire de l'auteur, se trouve cependant avec le même sens dans la citation 20 (Hébr. 8, 9), l'auteur pouvait donc le reproduire aussi dans le texte de notre citation.

Si le ὅτι appartient au texte de la citation, comme cela est de notre impression, il est tout démontré que l'auteur ne fait pas lui-même sa version du texte hébreu mais se sert du texte des Septeute.

CITATION 30 (*Ep. aux Hébr. 12,5-6*)

υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος. ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.

(Comp. T. Mass. et Sept. Prov. 3, 11-12)

υἱέ μου Dans tous les manuscrits des Sept. le pronom personnel μου manque. Ils commencent tous par un vocatif, « fils » etc. Contrairement au texte massoréthique qui dit : « mon fils, » et contrairement bon style hébreu.

L'auteur de l'épître aux Hébreux est d'accord avec le texte massoréthique, mais cela ne prouve pas que l'auteur. ait connu le texte massoréthique, et qu'il ait voulu corriger les Septante d'après ce dernier texte; car dans ce cas il aurait aussi corrigé παιδεύει en ἐλέγχει. Le verbe יוכיח correspondand au substantif תוכחה de la phrase précédente, et du moment qu'il a pour ce premier ἐλεγγόμενος, il aurait dû mettre aussi le verbe ἐλέγχεί et non παιδεύει qui correspond au verbe יסר et qui serait accordé avec le mot מוסר de la première phrase de notre citation.

μαστιγοῖ, etc. « il frappe des verges ceux qu'ils reconnaît pour ces enfants » Le texte massoréthique dit וכאב את בן ירצה « et comme un père l'enfant qu'il chérit ». Cette divergence entre les Septante et le texte massoréthique, qui parait irréductible, ne provient en somme que d'une toute petite différence de lecture. Le texte original avait וכאב qu'on peut lire de deux manières différentes, selon les voyelles qu'on ajoute. Le texte massoréthique à lu וּכְאָב «et comme un père» etc. La Septante a lu וְכָאֵב « et il fait mal », (1) cette dernière vocalisation nous paraît la plus probable, elle donne au texte plus de clarté que celle du texte massoréthique.

---

(1) « Midr. Thillim sur Ps. 94 lit le texte cité avec la même vocalisation que les Septante : א"ת וכאב אלא וכאב···שמכאיבו « ne lis pas : ouke-ab (et comme un père) mais vekéëb (et peine) quand il lui envoie de la peine Nous devons l'indication de ce texte précieux à M. A. Lods, à qui nous exprimons pour ceci et pour tant d'autres leçons, notre vive gratitude.

πάντα υἱὸν « chaque » « ou tout fils... »; le mot πάντα manque dans le texte massoréthique mais se trouve dans tous les manuscrits des Septante, c'est une preuve qui s'ajoute à tant d'autres, que l'auteur cite une version grecque des Septante sans se préocuper du texte massoréthique.

CITATION 31 *(Ep. aux Hébr. 12,21)*

ἔκφοβός εἰμι . . . .

Nous ne trouvons pas dans le texte d'Ex. 19, 11-25 que Moïse ait dit « je suis effrayé et tout tremblant » mais nous lisons au verset 10 du texte massoréthique ויחרד כל העם אשר במחנה que les Septante traduisent καὶ ἐπτοήθη πᾶς ὁ λαὸς ὁ ἐν τῇ παρεμβολῇ «et tout le peuple dans le camp fut effrayé », et au verset 18 où nous avons dans le texte massoréthique ויחרד כל ההר מאד « et toute la montagne trembla énormément » les Septante lisent העם pour ההר et traduisent καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαὸς σφόδρα « et tout le peuple fut dans une grande épouvante » Le πᾶς, *tout* le peuple inclut aussi Moïse dans la crainte générale qui fut partagé par le peuple, et comme l'auteur s'efforce de donner un tableau saisissant et exact, quant à son ensemble de l'apparition de Jéhovah sur le Sinaï, il arrive à faire dire à Moïse « je suis effrayé et tout tremblant » (ce que du reste est vrai, Moïse, comme le peuple, d'après le récit, durent avoir peur) bien que nous ne trouvons pas dans le texte que Moïse eût dit cela.

Il se peut aussi que les deux mots ἔκφοβός εἰμι proviennent d'une reminiscence de Deut. 9.19 (la scène du veau d'or). καὶ ἔντρομος qui paraît appartenir au texte de la citation ne se trouve nulle part.

CITATION 32 (*Ep. aux Hébr. 12, 26*)

ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν.

(*Comp. T. Mass. el Sept. Aggé 2,6*)

La citation est tirée des Septante qui ommettent les mots : מעט היא du texte massoréthique. En effet on ne voit pas bien le sens de ces deux mots. Littéralement ils veulent dire « c'est

peu », mais la traduction littérale n'offre pas de sens dans notre passage, car on ne peut pas dire que le bouleversement des cieux et de la terre est peu de chose. Un grand nombre des exégètes supposent qu'il faut lire le mot מעט comme s'il y avait כמעט « presque, bientôt, dans peu de temps » (voir Ps. 119 87; 73,2). Il ne nons appartient pas de discuter ici si ces deux mots du texte hébreu sont authentiques ou non; il nous suffit de constater que l'auteur ne connaît pas le texte massoréthique qu'il suit scruplusement les premiers mots du texte de la Septante et qu'il finit par transposer les phrases en mettant τὴν γῆν, τὸν οὐρανόν « La terre » avant « le ciel » et insère les mots οὐ μόνον ἄλλα καὶ « non seulement mais aussi ».

Ce bouleversement de la citation n'a pour nous rien de surprenant, malgré le culte que l'auteur de l'épître, comme tous ceux de son temps, rendait à la lettre. On avait l'intuition à cette époque que la venue du royaume de Dieu, coïnciderait avec un boulversement du monde physique, avec un changement des phénomènes naturels. De ce boulversement il sortirait un monde plus immatériel et plus pieux. Les germes, de cette idée se trouvent dans les écrits de tous les prophêtes mais elle a trouvé son expression la plus nette et la plus catégorique dans Agg. 2 6-7 (voir Math. ch. 24) Apocalypse 20, 11-15; aussi dans le traité Sanhédrin Ch. Chélék où nous lisons:

מעט מלכות אתן להם לישראל לאותו חורבן ולאחר אותו מלכות הנני מרעיש שמים וארץ ויבוא משיח.

« Je donnerai à Israël un court règne après la destruction (du Temple), et après ce règne je bouleverserai le ciel et la terre et le Messie viendra ». Rabbi Akiba s'appuyait aussi sur le passage d'Agg. 2,6 pour affirmer que le Messie devait venir à la fin du second temple (voir traité Sanhédrin feuille 97[b] surtout les explications Raschi sur ce fragment talmudique).

C'etait une des prophèties messianiques les plus connues; elle devait être présente à l'esprit de tous les fidèles, c'est aussi pourquoi l'auteur de l'épître aux Hébreux se permet de faire une paraphrase de ce passage et d'accentuer la gravité du boulversement, « non seulement la terre mais aussi le ciel »,

convaincu que ses lecteurs ou ses auditeurs connaissent très bien le contenu du texte auquel il fait allusion.

CITATION 33 *(Ép. aux Hébr., 13, 5).*

οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ'οὐ μή σε ἐγκαταλίπω.

Le texte de la citation tel que nous l'avons devant nous ne se trouve nulle part dans l'Écriture Sainte. Des fragments de textes qui se rapprochent de notre citation se trouvent dans le texte massorétique et dans la Septante Gen, 28, 15, Es. 14, 17 Deut. 31, 6 et Deut. ch. 28, 29, mais ces passages se servent de la troisième pers. « Il ne te laissera etc. » Le contenu littéral de ces textes s'accorde mal avec la formule d'introduction où il fait parler Dieu même αὐτὸς = הוא, « c'est lui qui a dit, » et qui exige « Je ne te laisserai ». Le texte de notre citation se trouve exactement mot à mot dans le texte massoréthique Jos. 1, 5 « Je ne te laisserai point, je ne t'abandonnerai point ». La citation serait admirablement appropriée si elle est tirée de Jos. C'est une promesse que Dieu fit à Josué immédiatement après la disparition de Moïse, c'est un encouragement adressé à Josué pour le stimuler en présence des dangers d'une guerre et l'enhardir à conduire le peuple d'Israël dans la terre promise. La communauté chrétienne à laquelle notre épître fut adressée se trouvait, au point de vue moral, dans une situation analogue. Le grand chef, le Messie, vient d'être enlevé. Le culte Mosaïque, le Temple et ses ordonnances présentaient de graves signes de vétusté; « il était vieilli et près de la disparition » (Hébr. 8, 13). Battu en brèche, déchiré intérieurement par les nombreuses sectes qui se combattaient mutuellement, il ne devait évoquer dans la pensée du croyant que l'idée d'un désert. Et au milieu de cette désagrégation on attendait l'évanouissement de l'économie présente et l'établissement d'une économie nouvelle qui sera inaugurée par le Messie et qui représentera la vraie terre promise, le vrai Sabbath. Où peut-on trouver des paroles plus consolantes que celles de Jos?

Peut on imaginer quelque chose de plus consolant que l'affirmation que le Dieu de leurs pères, le Dieu de Josué, est encore leur Dieu. La citation serait dans ce cas d'un à propos admirable, mais nous ne sommes pas du tout certain que la citation soit tirée de Jos. 1,5. L'auteur ne montre nulle part une connaissance directe du texte hébreu nous permettant de supposer qu'il fît lui-même la version du texte original hébreu. En admettant même que l'auteur ait eu connaissance du texte hébreu de Jos. 1,5, nous avons de la peine à admettre que la traduction qu'il en donne soit de lui, par la raison que le verbe ἀνίημι n'est pas de son vocabulaire, il ne s'est jamais servi de ce verbe au cours de son écrit (1). Partout où ce verbe se trouve dans les écrits du N. T. il a une toute autre signification que dans notre texte (voir Actes 27, 40; 16,18 où il a le sens de lâcher, délier.) Il faut ajouter que le texte de la citation, bien qu'il ne se trouve nulle part dans les Septante, se trouve cependant mot à mot dans Philon. (De Conf. Ling. tome I p. 430, éd Mangey). Cet accord entre l'auteur de l'épître aux hébreux et Philon ne peut s'expliquer que si on leur suppose une source commune, un écrit Grec, où l'un et l'autre ont puisé cette citation.

CITATION 34 *(Ep. aux Hébr. 13,6)*

Κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος ;

(Comp. T. Mass Ps. 118,6: Sept. Ps. 117,6)

La citation est évidemment faite d'après les Septante; elle n'est certainement pas une version personnelle de l'auteur. C'est aux Septante qu'il doit le mot Κύριος sans article. C'est un mot à mot servile du texte hébreu, et un traducteur ayant un talent littéraire comme celui de l'auteur de l'épître aurait certainement mis l'article. C'est aux Septante qu'il doit le mot βοηθός = בעזרי. Ce mot ne se trouve pas dans le verset 6 du texte Mass., mais dans le verset 7. Il est d'accord avec les

(1) Westcott. ép, aux Hébr. p. 433.

Septante en ce qui concerne la vocalisation de ce mot. En traduisant les versets 6ª et 7ª « Le Seigneur est mon aide », ils lisent évidemment le singulier בְּעֶזְרִי tandis que les Massorethes lisent au verset 7ª בְּעֹזְרָי « Jéhovah est de ceux qui m'aident ». Si le mot hébreu correspondant à βοηθός, c-à-d., בעזרי se trouvait déjà dans le verset 6ª (ce qui est fort probable) et que l'auteur de l'épître ait lu ce verset en hébreu, il aurait eu à choisir entre deux vocalisation et interprétations différentes.

1) בעזרי Nom concret; Jéhovah est de ceux qui m'aident, de ceux qui me secondent (texte Mass.)

2) בעזרי Nom Abstrait; Jehovah est mon aide, mon secours (Septante).

L'auteur en acceptant le mot בעזרי qui ne se trouve pas dans le texte Massoréthique, et en lui donnant la vocalisation des Septante prouve qu'il ne traduit pas lui-même et qu'il cite un texte des Septante.

CONCLUSIONS

(A)

Le lecteur qui nous aura suivi dans notre étude jusqu'ici et qui aura comparé avec nous les citations de l'épître avec les textes des Septante et des Massorèthes, se serait aperçu, comme nous, qu'il est impossible de ramener les textes cités à une source unique et définie. En effet, les divergences entre les textes cités, les Septante et le texte massoréthique sont si grandes et si nombreuses que l'on s'y perd complètement. On dirait à première vue, un pêle-mêle chaotique qui n'est dominé que par des principes hétérogènes et qui n'est régie que par des méthodes contradictoires. Dans un seul et même texte, l'auteur montre des velléités de corriger la Septante d'après le texte massoréthique, de rejeter la lecture et vocalisation des massorèthes pour ne suivre que les Septante, tout à coup il semble abandonner et le texte hébreu et les Septante pour faire de rhétorique et du style, pour donner plusieurs expressions, là où dans la Septante et l'hébreu nous n'en avons qu'une seule, et enfin il semble rejeter aussi cette méthode pour suivre une des lectures d'un des manuscrits des Septante les moins connus, et dont il ne se servira qu'une seule fois. Cependant, en dégageant les traits prédominants de l'ensemble des textes cités, nous pouvons dire que le contenu essentiel et les expressions fondamentales de chaque citation, ainsi que la presque totalité des passages cités s'accordent généralement avec une des formes du cod. Al. Pour les passages tirés des Psaumes il se rapproche généralement du Psalt. Gr. Lat. Veronense et du Ps. Turicense. L'auteur ne s'occupe pas du texte hébreu, ne traduit jamais lui-même un passage du texte hébreu et ne corrige pas, d'une manière générale, les Septante d'après ce texte.

Font exception, cit. 3 (Hébr. 1, 6; Deut. 32,43) qui est du

cod. Vat.(1); cit. 8, (Hébr. 2, 6-7; Ps. 8, 5-7, qui est en partie du Cod. Vat; cit. 26 (Hébr. 10, 30), qui se trouve cité ainsi mot à mot par St. Paul (Rom. 12, 19) et citation 33 (Hébr. 13,5) qui se trouve aussi mot à mot chez Philon (de Conf. Ling. 8,1; page 430 éd. Mangey).

Des 29 passages différents dont l'auteur s'est servi dans son écrit, 23 sont pris du Pentateuque et des Psaumes, c.-à-d., des livres dont on se servait fréquemment dans les synagogues. De la Thorah qui était lue au moins tous les samedis, et des Psaumes que l'on chantait, ou récitait peut être tous les jours. Le fait que l'auteur cité de préférence des livres qui, à l'origine, ont été à la base du rituel des synagogues et qui ont été considérés comme livres de piéte par excellence, est de grande importance. L'influence de la Grande Synagogue sur les idées de l'auteur est incontestable, et nous devons nous demander si les nombreux textes qui nous ont embarrassés autant par leur forme que par la source d'où ils ont été puisés, n'ont pas été pris dans un recueil de prières? Quelques unes des citations semblent vouloir confirmer cette hypothèse: Ainsi citation 13 et 14 (Ep. aux Hébr 3, 7-11 et 4,4) se trouvent dans le même ordre, dans le rituel du samedi soir. Citation 34 (Ep. aux Hébr. 13,6) est du Grand Hallel (Ps. 113-118). Citation 3 (Ep. aux Hébr. 1, 6) serait encore du rituel du samedi soir, si elle est prise du Ps, 97. Mais là s'arrête toute preuve. D'un autre côté, on est surpris de ne pas voir figurer dans les citations, les Psaumes des jours. (Ps. 24, 48, 82, 94, 81, 93 et 92) Ces Psaumes ont été chantés par les lévites dans le Temple, (voir Sophrim ch. 15,1) de là ils ont passé dans le receuil de prières actuel. Un Israélite lettré devait donc les connaître bien plus que tous les autres, et cependant l'auteur ne s'en sert pas. Il ne se sert pas non plus des Haphtorahs, c.-à-d. les extraits des livres des prophètes qu'on lisait avec la loi.

L'auteur ne connait pas le livre de prière dans sa forme actuelle ou plutôt ne s'en occupe pas. Les trois citations qui semblent avoir quelque rapport avec le rituel du Samedi, ne

(1) A moins qu'elle ne soit du Ps. 97, 7, d'après le texte Massoréthique.

doivent être considérées, à notre avis, que comme des coïncidences fortuites.

Deux citations se rapportant à la parousie du Christ sont données comme étant des « promesses » ἐπαγγελία. (Cit. 28 et 32; Ep. aux Hébr. 10, 37-38 et 12, 26). Ces citations ont elles-été prises d'un « reccueil des promesses » une des formes des anciennes « promesses », mais plus étendue plus large, plus appropriée aux nécessités du moment, que la bénédiction de Jacob (Gen. 99, 1-28) ou la bénédiction de Moïse (Deut. 3, 1 29) ? nous n'en savons rien. Ces sortes de recueils ont certainement dû exister, du moins oralement, mais l'histoire ne nous en a rien transmis.

Notre impression est que l'auteur se sert d'une version des Septante que nous n'avons plus. L'hypothèse que l'auteur, citant de mémoire, reproduit inexactement le texte des Septante, ne nous charme pas. L'auteur est un homme de beaucoup de tact, il ménage toutes les susceptibilités de ses lecteurs, et il aurait certainement prévu l'objection que ses lecteurs, ou ses auditeurs, auraient pu lui faire : tel passage que vous citez pour appuyer telle thèse ne se trouve pas du tout dans notre Bible. Ajoutons encore que si l'auteur faisait ses citations vaguement, de mémoire, les inexactitudes devraient se produire d'une toute autre manière. Lorsque la mémoire fait défaut, le vocabulaire se retrécit, le style se simplifie j'usqu'à la monotonie. En premier lieu nous aurions dû constater des changements et des substitions dans les mots qui ne sont pas de son vocabulaire : ἀνίημι j'oublie. (Ep. aux Hébr. 13.25) ὅτι dans le sens de «car». Hébr. 8,10 ; ἐπιλαβομένου μου. 8 9 ; εἰς πατέρα 1,5 ; κοπή « défaite » 7,1. Nous n'aurions pas non plus pu trouver chez lui trois à quatre expressions différentes pour une seule expression des Septante et du texte massoréthique. Or, nous voyons qu'il donne bien les mots et les locutions des Septante qui ne sont pas de son vocabulaire, tandis que tout à coup il abandonne leur version pour en donner une autre qui, celle-là aussi, peut être soutenue par le texte hébreu. Il cite donc une des versions grecques que nous ne possédons plus.

DE LA MANIÈRE DONT L'AUTEUR TRAITE LES TEXTES DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'interprétation biblique de l'auteur est, autant par le fond que par la forme, purement rabbinique. Il cultive les trois méthodes, le Peshat, le Remez et le Drush à la fois (voir pp. 17 et 18). Il cultive aussi la quatrième méthode, le Sod (voir ép. aux Hébr. ch. 12, 22-24) mais sans excès, sans exagération et en évitant de trop insister sur les détails.

Il cultive la méthode du Peshat. Melchisedec, veut dire: roi de justice: Salem, veut dire: paix. Mais c'est encore la méthode du Remez qui est au centre de toute son interprétation et qui domine tout son système. C'est par cette méthode qu'il trouve un sens plus profond, plus spirituel et plus divin dans toute parole de l'Écriture Sainte quel qu'en soit le caractère, qu'elle soit poétique, historique ou législative. Un mot que l'on ne peut prendre au pied de lettre, qui offre contradiction, par la méthode du Peshat (πάντα = כל; ép. aux Hébr. ch. 2,9), et un autre mot dans le même texte, qui semble être superflu βραχύ τι מעט, lui permet de transformer le sens intime du fragment poétique du Ps. 8, et de le rapporter entièrement à Jésus. Une lacune dans un texte, ou le simple silence dans un récit, lui suggèrent également des conclusions métaphysiques et spirituelles (ch. 7, 3). Cette spiritualisation, cette idéalisation, si nous pouvons nous exprimer ainsi, que l'auteur fait des écrits de l'Ancien Testament, ne se limite pas aux textes seulement, il spiritualise et idéalise également les personnes, les institutions, le temple et son cérémonial.

Le principe qui lui dicte son Remez à lui est, comme pour tous les hagiographes de la Nouvelle Alliance, le principe du salut en Jésus. Tous, ils envisagent l'Ancien Testament à travers le prisme du fait chrétien. Mais il y a lieu ici de faire des distinctions et de saisir des nuances dans la manière dont les divers auteurs du Nouveau Testament se servent du Remez et envisagent le rapport de l'Ancien Testament avec la Nouvelle Alliance.

La conception particulière que l'auteur de l'épître se fait de l'Ancien Testament, ou plutôt de l'Ancienne Alliance. est énoncée dans son préambule, ch. 1, 1-2. Elle consiste en ceci : Dieu a mis à la disposition de l'humanité un plan de salut. Dans ce plan d'éducation divine il y a d'étapes d'épuration, de perfectionnement, qui aboutissent enfin à l'économie chrétienne. Les personnages et les faits historiques, conservent leurs caractères contemporains. Ils disparaissent et renaissent sous une autre forme plus pure et plus sainte parce que les temps ont changé, ont progressé. Il y a eu progrès dans la méthode d'éducation divine Melchisedec réapparait dans le Christ-Grand-Prêtre. La loi Mosaïque disparaît, mais elle revient, non plus écrite sur les tables de pierre, mais dans les cœurs des croyants. En général il ne s'occupe pas des lois isolées de l'institution mosaïque quelle que fût la profondeur avec laquelle elles s'étaient gravées dans la conscience du peuple d'Israël. S'il s'occupe des anges, de Moïse, du temple et de ses ordonnances ce n'est qu'en autant qu'ils sont organes de l'Ancienne Alliance. « Toute la loi se résume pour l'auteur dans l'ancienne Aliance. et tout l'évangile dans la nouvelle Alliance. (voyez ch. 7, 22; 8, 6; 9, 15-20; 10, 16-29; 12, 24; 13 20. » (1).

Cette attitude de l'auteur vis à vis de l'Ancien Testament mérite d'être comparé avec celle des quatre auteurs apostoliques, à qui la tradition. d'après Origène (2) a tour à tour attribué l'épître aux Hébreux.

L'AUTEUR ET SAINT-PAUL

Le Remez de Saint-Paul est aussi dictée par le fait chrétien, mais la manière dont il s'en s'ert est diamétralement opposé à celle de l'épître. Ce que Saint-Paul voit dans l'Ancien Testament ce n'est pas avant tout l'ancienne Alliance mais la loi. La loi mosaïque n'a pas été surpassée par la Nouvelle

---

(1) Ménégoz, Théol. de l'ép. aux Hébr. p. 158.

(2) Origène, cite par Eusèbe, Hist. Ecc. vi, 25.

Alliance comme pour l'auteur de notre épître, mais elle a été abolie. (Rom. 10, 4) La loi c'est l'esclavage. Elle sollicite le péché et elle donne la mort. Saint-Paul s'angoisse constamment, on dirait c'est son tourment, son cauchemar, pour savoir quel est le rapport des lois isolées de l'ancienne Alliance avec la Nouvelle Alliance (voir Rom. ch. 2 à 12) Il heurte de front le mystère du rôle permanent du peuple d'Israël, et se tourmente pour connaitre sa mission et son but final. L'auteur de l'épître aux Hébreux n'éprouve pas même le besoin d'effleurer ces graves questions. Pour lui ce sont des institutions de l'ancienne Alliance, qui n'ont d'autres attaches avec la nouvelle Alliance que celles du lien et du progrès historique.

Saint-Paul voit dans l'ancien Testament les reflets de la Nouvelle Alliance et les « promesses » (voir Gal. 3, 15; 3,23; 4,23; 5. 1 Cor. 5, 6; 9, 9 ss.) L'idée de reflets de la Nouvelle Alliance dans l'ancienne est complètement étrangère à l'auteur de notre épître. Quant à la notion de Promesse, elle est tout à fait différente de celle de Saint-Paul. Pour lui les «Promesses» se rapportent, non pas à la Noùvelle Alliance, mais exclusivement à la parousie du Christ. (voir pp. 101).

L'AUTEUR ET LUC

Nous avons deux écrits de Luc, le troisième évangile et les Actes des apôtres. Dans les deux écrits Luc fait montre de rares qualités d'historiographe. Il a receuilli toutes les données que les documents et la tradition ont pu lui fournir, et ils les a arrangées par ordre. (Luc. 1, 1-4). Les Citations de l'Ancien Testament que nous trouvons dans l'évangile selon St-Luc et dans les Actes des Apôtres sont toutes de seconde main. Nous ne pouvons donc pas nous représenter exactement comment il comprenait, personnellement, le rapport de l'Ancien Testament avec la nouvellè alliance, et de quelle manière il se serait servi du Remez. Luc était le compagnon de Saint-Paul, il a dû épouser en grande partie les vues spécifiquement pauliniennes sur l'Ecriture. Mais nous sommes

obligés de nous tenir ici à des impressions purement subjectives. Nous verrons plus loin pour quelles raisons l'épître n'a pas pu être écrite par Luc. (voir p. 113-114).

L'AUTEUR DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX ET CLÉMENT DE ROME

ANALOGIES D'IDÉES

Celui qui aura étudié l'épître aux Hébreux et qui jetterait ensuite un regard sur l'épître de Clément de Rome sera surpris de la ressemblance frappante qui existe entre ces deux écrits. On dirait que celle de Clément est la suite, la seconde partie des exhortations morales de l'épître aux Hébreux. Cette similitude entre les deux écrits porte non seulement sur le fond des idées, sur la tendance morale, mais aussi sur la forme. Ils peignent souvent la même idée avec les mêmes mots, l'illustrent par les mêmes exemples et donnent les mêmes citations. Comparez l'épitre de Clément 9-12, avec l'épître aux Hébr. 11. C'est la même idée fondamentale et souvent aussi les mêmes exemples. L'épître aux Hébr. dit : πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν. L'épître de Clément dit aussi : διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη et, ajoute Clément «Ils (les espions) lui ont ordonné de donner un signe, qu'elle mette du rouge en dehors de sa maison. Ils ont montré par là qu'il y aura une redemption par le sang du Seigneur pour tous ceux qui croient et qui espèrent en Dieu. Vous voyez, mes bien aimés, que la femme a reçu non seulement la foi, mais aussi la prophétie » (1) L'exemple de Rahab la courtisane comme modèle de foi et de piété est clair et explicite; nous voyons en quoi consistait sa foi. Elle croyait les messagers (les espions) qui lui ont donné le symbole de la rédemption par le sang du Christ. Au contraire l'exemple de Rahab comme modèle de piété dans

(1) Clément de Rome 1 Cor. 12 1-8.

l'épître aux Hébreux est moins précis ; on dirait que l'auteur connaissait déjà les explications de Clément et qu'il les résume seulement.

Si Clément de Rome dit : Μιμηταὶ γενώμεθα κἀκείνων οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς παριεπάτησαν. (1) « devenons les imitateurs de ceux qui erraient vêtus de peaux de brebis et de chèvres », il rappelle deux idées de l'épître. D'imiter la foi des saints, est particulière à l'épître aux Hébreux (ch. 13,8) Elle est contraire à la conception Paulinienne de la foi. L'autre moitié de ce texte se trouve à peu près mot à mot dans l'épître aux Hébreux 13, 37.

Clément de Rome ch. 31,1. « Voici la voie dans laquelle nous trouvons notre rédempteur Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, » etc., nous rappelle l'épître aux Hébr. 4, 14-16 et 5,1.

Ch. 36, 2 s.s. ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτω μείζων ἐστὶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν, se trouve dans l'épître aux Hébreux 1, 3-4. Suivent 3 citations qu'il donne mot à mot, comme dans l'épître aux Hébr. Ps. 104, 4; Ep. aux Hébr. 1, 7. — Ps. 2, 7; Ep. aux Hébr. 1, 5 et Ps. 110, 1; Epître aux Hébr. 1, 13.

Ajoutons que deux textes qui ne se trouvent cités dans le Nouveau Testament que par l'auteur de l'épître, sont aussi cités par Clément de Rome. Ce sont nomb. 12, 7 ; 1 cor. 17, 5, comp. ép. aux Hébr. 3, 3 et Prov. 3, 17; 1 cor. 55, 6; comp. Ep. aux Hébr. 12,6.

LEURS BIBLICISMES

Clément de Rome, comme l'auteur de l'épître aux Hébreux, est bibliciste, mais il l'est plus que l'auteur de l'épître aux Hébreux. Il ne parle que Bible. Il cite parfois des chapitres tout entiers. Cette manière de citer n'est pas du tout palestinienne. Le langage des rabbins est aussi assez souvent

(1) Clément de Rome 1 Cor. 17, 1

imprégné de locutions de l'Ancien Testament; ils font aussi fréquemment des citations directes, précédées par la formule d'introduction: «car il est écrit», ou «car il est dit», mais elles sont très courtes, un ou deux versets tout au plus. L'auteur de l'épître aux Hébr. dépasse déjà la mesure de ce que nous avons l'habitude de voir, mais Clément de Rome fait une véritable exception. Nous ne trouvons nulle part, ni chez les rabbins ni dans le Nouveau Testament, des citations d'aussi longue haleine.

LEUR MANIÈRE D'ENVISAGER LES TEXTES SACRÉS ET LEUR REMEZ

Clément de Rome, comme l'auteur de l'épître aux Hébreux, met sur le même niveau toute la série des écrits qui forme le canon de l'Ancien Testament. Toute la Bible est « sagesse Dieu» 1 Cor. 50, 1, «parole de Dieu» ou «oracle de Dieu» τὰ λόγια. 1 Cor. 53,1. C'est une personnalité vivante, éternelle, une sorte de מימרה דיי des Targoumim qui entre en communication directe avec les générations passées et présentes, qui nous donne une sagesse divine et nous rend meilleurs. (Cl. de Rome chap. 19,5 s.s; voir ép. aux Hébr. 4, 12) «Les prophètes sont des ministres de la grâce qui parlent de repentance par le Saint-Esprit.» (1) Mais ici Clément dépasse l'auteur de l'épître aux Hébreux. Non seulement il connaît et cite un évangile (ou des évangiles) et Saint-Paul, (voir l'Auteur et Clément de Rome, pages 113 et 114, mais il les met au même niveau que les prophétes. « Nos apôtres ont été évangelisés par le Seigneur Jésus-Christ, Jésus-Christ a été envoyé par Dieu; ils sont donc l'un et l'autres régulièrement (institué) par la volonté de Dieu » (1 cor. 42, 1-2). « Recevez la lettre de Saint-Paul qu'il nous a écrit à l'origine de l'évangile (1 cor. 47, 1) L'auteur de l'épître aux Hébreux, au contraire, ne connait pas d'évangile ou de lettre de Saint-Paul. Il ne

(1) 1 Cor. 8, 1.

connaît que la tradition. « Le salut a été premièrement annoncé par le Seigneur, nous a été confirmé par ceux qui l'avaient entendu. (Hébr. 2, 3)

Il y a aussi lieu de faire une distinction dans la manière dont ils se servent du Remez, et du champs de manœuvre vers lequel s'orientent leurs spéculations typologiques. L'aureur de l'épître prend un organe de l'ancienne Alliance, un être saint, ou une institution sainte, les anges, Moïse, Melchisedek, le temple et ses ordonnances, c.-à-d. une chose qui était déjà objet de piété et de vénération de la part des Juifs, et il la compare à Jésus-Christ. L'idée fondamentale de sa typologie est que la Sainteté du Christ dépasse tout ce qu'il y a de plus sacré et de plus saint chez le peuple juif. Clément de Rome fait une typologie de hasard, et prend pour base démonstrative n'importe quoi : le fil rouge de Rahab la courtisane était le symbole de la rédemption par le sang du Christ. (voir Clément de Rome I cor. 12,7).

L'AUTEUR DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX ET L'ÉPITRE DE BARNABAS

Si nous établissons une comparaison entre l'épître aux Hébr. et l'écrit qui porte le titre « Epître de Barnabas », ce n'est que par acquit de conscience. Il est aujourd'hui universellement admis que l'épître de Barnabas, qui nous est parvenue. n'a rien de commun avec le Barnabas, mentionné dans les Actes 4, 6. Du reste, c'est moins une comparaison que nous aurons à faire ici qu'une constatation de divergences iréductibles de pensée et de méthode.

L'auteur de l'épître aux Hébreux s'efforce de démontrer que le Christ a été aussi fidèle dans la maison de Dieu que Moïse ὡς καὶ Μωϋσῆς (Hébr. 3. 2). Le Christ est néanmoins supérieur à Moïse; (Hébr. 3, 34). L'épître de Barnabas ne s'embarasse pas avec des démonstrations de la supériorité du Christ sur Moïse. Les Prophètes tenaient la grâce de lui (c.-à.-d. de Jésus), et ils « prophétisaient pour lui ». (ép. de Barn. 5, 6)

Il y a aussi un abîme entre leurs méthodes exégétiques. L'èpître de Barnabas connaît déjà la Guematria et le notaricon. La circoncision d'Abraham a été faite selon l'esprit en l'honneur de Jésus. Abraham a circoncisé 318 hommes. δεκαοκτώ καὶ τριακοσίους; les 18 sont ensemble (forment un mot grec) et «trois cents» est dit après; cela nous enseigne: 18=I H veut dire: Jésus, et T veut dire: la croix: (voir Ep. de Barn. 9, 7-9). L'auteur de l'épître aux Hébr. ne connaît ni la Guematria ni le notaricon. Il ne connaît que le Remez.

Il serait intéressant de savoir à partir de quelle époque l'Anagramme, le Notaricon et la Guematria sont devenus les méthodes exgégétiques des pères. Dans le Rabbinisme ils ne sont entrés en vigueur qu'avec rabbi Eliezer fils de Rabbi Josi Haglili, c.-à -d. vers la fin du second siècle, et encore ils ont rencontré une très grande opposition de la part des rabbins (voir Tosiphta à Berachoth dans la grande édition du Talmud, Vilna 1879; et traité Chulin 89, 1).

CONCLUSION

(B)

LES FORMULES DE CITATION

Nous avons constaté après chaque citation que la méthode de l'auteur est, autant pour le fond que pour la forme, purement rabbinique. Tous les livres de l'Ancien Testament sont mis sur le même niveau, et tous ils recèlent la parole vivante, présente et éternelle de Dieu. Ce n'est pas autant un livre ou un recueil des livres qu'une personnalité vivante, agisante, une sorte d être surnaturel qui se met en contact avec l'homme et exerce une influence sur sa vie. Celà rappelle la מימרה des Targoumim. Toute l'écriture est parole éternelle de Dieu. Cette conception purement palestinienne et Targoumiste de l'Ancien Testament s'exprime aussi dans les formules de citation. L'auteur et le titre du livre n'existent pas pour l'épître aux Hébreux. C'est Dieu qui parle (1,5; 1, 6; 1, 13 etc.), ou le Saint-Esprit (3, 7; 10, 16; 9, 8). Dans deux citations seulement, les paroles sont mises dans la bouche de Jésus (2, 11,; 10, 5).

La conception biblique de l'auteur est purement palestinienne, et aussi, en un sens, ses formules de citation. Mais ici nous nous heurtons à une anomalie inexplicable. Il a seulement une des formes des formules rabbiniques, mais il ne se sert jamais de l'autre forme. Les rabbins, dans la mishnah et dans la Talmud, se servent invariablement de deux formules des citations: שנאמר « car il est dit », et דכתיב « car il est écrit ». Or, l'auteur de l'épître a une très grande variété des formules dérivées de la première : εἶπεν, λέγει εἴρηκεν, λέγων, λάλησας, λέγοντος, φησὶν, εἰπόντα, ἐλαλήθη διαλέγεται, et il ne se sert jamais de la formule שנאמר = γέγραπται, ou de ses dérivées.

Comparons maintenant les formules de citations de notre

épître, avec celles des quatre auteurs à qui la tradition attribuait l'épître.

Saint-paul se sert invariablement de deux formules rabbiniques λέγει, γέγπαπται. Lorsque ce λέγει ne se rapporte pas à Dieu, c.-à.-d, si ce n'est pas Dieu qui parle à la première personne, il a soin d'ajouter le nom de l'auteur, ou il dit simplement, l'Écriture dit; la loi dit :

Rom.	10, 16	Ἡσαΐας λέγει
»	10, 19	Μωϋσῆς λέγει
»	11, 9	Δαυεὶδ λέγει
»	4, 3	ἡ γραφὴ λέγει
»	9, 17	λέγει ἡ γραφὴ
»	7 7	ὁ νόμος ἔλεγεν

La formule de (καθὼς) γέγραπται se trouve plus de 16 fois dans l'épître aux Romains seulement. L'auteur de l'épître aux Hébreux ne mentionne jamais le nom du Prophète et ne se sert jamais de la formule γέγραπται. Saint-Paul cite une parole de Dieu, c.-à.-d, ou Dieu parle à la première personne comme simple Ecriture λέγει ἡ γραφὴ. (Rom. 7, 9). L'auteur de l'èpître aux Hébreux, au contraire, cite des paroles où le prophète parle à la première personne comme parole de Dieu. (Hébr. 2, 13).

L'AUTEUR ET LUC

Nous n'avons pas pu découvrir quelle a été la conception personnelle de Luc sur le rapport de l'Ancienne Alliance avec la Nouvelle, mais nous serons plus heureux maintenant qu'il s'agit de définir sa conception de l'inspiration biblique. Nous avons dit, en manière d'hypothèse, que la conception du rapport de l'ancienne Alliance avec la nouvelle, et son Remez devraient-etre, en grande partie, hérités de Paul, et cette hypothèse se trouve grandement confirmée par les formules des citations que Luc emploie dans son évangile et dans le livre des Actes. Elles sont toutes Pauliniennes, à quelques nuances de près :

Luc 2. 23 καθὼς γέγραπται.
— 2, 24 εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ.
— 3, 4 ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου.
— 4, v. 4, v. 8, v. 10 γέγραπται
— 4. 17 βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαιοῦ · · οὗ ἦν γεγραμμένον.
— 7, 27 περὶ οὗ γέγραπται
— 20, 42 λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν
Actes 1, 20 » » » »
» 7, 48 καθὼς ὁ προφήτης λέγει.

Comme Saint-Paul il indique généralement la source de la citation : dans le livre d'Esaie ; dans le livre des Psaumes, dans la loi. Il emploie alternativement les formules γέγραπται et λέγει. De même que Saint-Paul, il cite comme paroles du prophète, et non comme parole de Dieu, un texte dans lequel Dieu parle à la première personne. (Actes 7, 48)

Luc disposait pour la rédaction de son évangile et des Actes de deux sources distinctes : la tradition orale et la tradition écrite. L'une et l'autre se sont si bien transformées sous sa plume que nous ne pouvons plus distinguer, d'après les formules des citations, quel fragment provient de la tradition orale et quel fragment provient de la tradition écrite Il a une assez grande variété des formules pauliniennes qu'il emploie uniformément aussi bien pour la source écrite, que pour la source orale. Luc nous donne des discours de Jésus, de Pierre, d'Etienne et de Paul qui contiennent beaucoup de citations, et, dans ces discours si différents l'un de l'autre, nous constatons encore l'uniformité des formules des citations. Luc se serait donc servi de ces formules des citations qui lui sont familières s'il eût été le rédacteur primitif de l'épître aux Hébreux et nous aurions également dû les retrouver si Luc eut traduit ou rédigé l'épître aux Hebreux d'après Saint-Paul.

Les formules de citation ne sont pas, comme on pourrait le supposer, une quantité négligeable dont il n'y a lieu de tirer aucune conclusion sérieuse. Au contraire, elles représentent la conception de l'inspiration biblique de l'auteur et les différences que nous constatons, trahissent des divergences

d'école si ce n'est pas des différences de secte. Nous pouvons donc conclure, après examen des formules de citation, qu'il n'y a rien de commun, au point de vue de conviction religieuse personnelle et d'école, entre Saint-Paul et Luc d'un côté et l'auteur de l'épître aux Hébreux de l'autre.

Essayons de descendre le courant, et voyons si nous ne pourrions pas trouver un parallèle aux formules de citation de l'épître, dans Clément de Rome ou dans l'épître dite de Barnabas.

L'AUTEUR ET CLÉMENT DE ROME

Les analogies entre l'épître aux Hébreux et la première épître de Clément de Rome aux Corinthiens sont remarquables. L'une et l'autre supposent la même conception des écrits de l'Ancien Testament à savoir : que Dieu est celui qui parle dans tous les écrits ; qu'ils sont en quelque manière l'expression vivante, présente et éternelle de la volonté et de la pensée divine. L'Écriture est plutôt une personnalité qu'un livre. De là provient la manière de citer les textes par la formule peu commune λέγει ou εἴρηκέν που (Ep. aux Hébr. 2, 6 ; 4, 4 ; comp. Clément, 1 Cor. 15, 2 ; 26, 2 ; 28, 3) Il dit quelque part, et cet *il* c'est Dieu, ou la parole de Dieu, qui sont tout un. Clément de Rome, comme l'auteur de l'épître aux Hébreux attribue des paroles des prophètes ou des Psaumes au Saint-Esprit (ép. aux Hébr. 3, 7 ; 10, 15 ; voir Cl. de Rome, 1 Cor. 13, 1 ; 14, 2 ; 14, 15 ; 22, 1). L'auteur de l'épître aux Hébreux attribue le même texte tantôt à Dieu et tantôt au Saint-Esprit (comp. ép. aux Hébr. 3, 7 à 3, 15 ; 8, 8 à 10, 15, l'épître de Clément aussi attribue un texte du livre des Prov. à Dieu, (1 Cor. 21, 2) tandis qu'il attribue un autre texte de ce même livre au Saint-Esprit (1 Cor. 22, 1).

Cependant il y a des différences bien caractéristiques dans leur manière de citer. Clément attribue des paroles de Dieu au ἅγιος λόγος (1 Cor. 13, 4 ; 56, 3 s.s.) Cette formule est absente dans l'épître aux Hébreux.

Clément de Rome cite les paroles de Jésus avec les formules qu'il emploie par les paroles de l'Ancien Testament (1 Cor. 13, 2; 46, 8). L'évangile est mis sur le même niveau que l'Ancien Testament et il jouit de la même autorité. L'auteur de l'épître aux Hébreux connaît aussi un évangile, (ch. 2, 3-4) mais il ne le cite pas. Il cite bien des textes comme paroles de Jésus (ch. 2, 11 ; 10, 5), mais ce sont des textes des Psaumes qu'il met dans sa bouche (Ps. 22, 22 et Ps. 40, 6).

L'auteur de l'épître dispose d'une grande variété des formules de citation dérivées de שנאמר (voir p. 110). Il ne connaît pas la formule דכתיב = γέγραπται, et ne mentionne jamais le nom de l'auteur ou du livre qu'il cite. Clément de Rome, au contraire n'a pas plus de trois formules qui se rattachent à שנאמר λέγει, φησὶν, ἐλάλησεν, mais il les supplée avec la formule γέγραπται :

Clément 1 cor. 36, 3 γέγραπται γὰρ
» » 48, 2 καθὼς γέγραπται
» » 50, 4 γέγραπται γὰρ

Clément a souvent souvent soin d'indiquer la source à laquelle il a puisé la citation, et de donner le nom présumé, de l'auteur, du livre qu'il cite : —

Clément 1 cor. 26, 3 Ἰὼβ λέγει
28, 2 λέγει γὰρ που τὸ γραφεῖον
34, 6 λέγει γὰρ ἡ γραφή
35, 7 » » »
42, 5 » » »
52, 2 φησὶν γὰρ . . . Δαυίδ

Ps. 104, 4 qui se trouve cité dans l'épître aux Hébreux et dans l'épître de Clément, l'épître aux Hébreux se sert de λέγει (Hebr. ch. 1, 7) tandis que Clément l'introduit avec γέγραπται.

Les différences entre ces deux auteurs sont donc bien nettes et bien prononcées. L auteur de l'épître aux Hébreux n'aurait pas pu écrire l'èpître de Clément, pas plus que Clément n'aurait pu écrire l'épître aux Hébreux

L'AUTEUR DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX ET L'ÉPITRE DITE DE BARNABAS

Les formules de citation dans l'épître de Barnabas expriment la même conception de l'Écriture Sainte que celle de l'auteur de l'épître aux Hébreux. Les citations sont généralement faites d'une manière anonyme. (Ep. de Barn. ch 2, 5; 2, 7: 3, 1.) Dieu est celui qui parle à travers les écrits de l'Ancien Testament, aussi l'auteur introduit-il des citations par la formule λέγει κύριος ἐν τῷ προφήτῃ (1). (ch. 9, 1) tandis que dans le contexte de la citation il ne s'agit nullement de Dieu, mais de l'Ebed-Jahvé, ou d'un roi d'Israël. (voir ép. de Barn. ch. 9, 1; Ps. 18.45), Mais ici s'arrête toute analogie entre l'épître aux Hébreux et l'épître de Barnabas.

L'épître de Barnabas ne possède pas la grande variété des formules de citation dont use l'auteur de l'épître aux Hébreux. (voir p. 110.) Elle ne dispose d'une manière générale que de trois formules : λέγει, εἶπεν et φησὶν.

L'épître de Barnabas cite un texte de l'évangile avec la formule ὡς γέγραπται (ép. de Barn. 4, 14; Matth. 22,14), L'épître aux Hébreux n'emploie jamais cette formule, ne cite jamais l'évangile oral et ne semble pas avoir connaissance d'un évangile écrit.

L'épître de Barnabas indique souvent la source et l'auteur des paroles qu il cite :

Ép de Barn. ch. 4, 5 λέγει Δανιήλ.
ch. 4, 7 λέγει ἡ γραφή.
ch. 10, 1 Μωϋσῆς εἶπεν.

---

(1) Nous avons, dans l'ép. aux Hébr., une formule correspondante à celle-là ἐν Δαυεὶδ λέγων (ép. aux Hébr. 4,7), et elle ne se trouve qu'une seule fois dans l'épître.

L'auteur de l'épître aux Hébreux ne fait jamais mention de l'auteur du livre ni de la source du texte de la citation. Ce sont deux écrits qui accusent des caractères différents et qui semblent avoir été composés à des époques et dans des écoles différentes.



DE LA LANGUE DANS LAQUELLE L'ÉPITRE A DU ÊTRE ÉCRITE.

Avant de poser la question de savoir dans quelle langue l'épître a été écrite, nous désirons attirer l'attention des théologiens sur les plus importants araṃaïsmes ou expressions courantes de la terminologie thélogique palestinienne, aussi bien que sur les connaissances des spéculations rabbiniques de l'auteur.

ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (ch. 1, 2) קיץ הימין fin des jours. Dan. 12, 13. באחרית הימים Michée 4, 1, 4.

τοὺς αἰῶνας (ch. 1, 2). העולמות, עלמיא. (voir Delitzsch, ép. aux Hébr. p. 4).

ἀπαύγασμα = זהר. (1, 3). C'est un mot très usité chez les cabbalistes. On connait le livre qui a pour titre « Zohar ».

ἀπαύγασμα τῆς δόξης (1, 3) ויהור יקריה. Targoum Onkelos à Deut 33, 2.

φέρων τὰ πάντα (1, 3) סובל הכל. Zohar Chaddash f. 9; Midr. Schmoth R. 133, 1; Bereshith R. 23.2 (voir M'Caul, ép. aux Hébr. p. 11).

τῷ ῥήματι (1, 3) במימריה. La Mémrah joue un rôle très important dans la création et dans la révélation chez les Targoumistes. Au fond, l'idée se trouve aussi dans les Psaumes. « Par la parole de Jehovah les cieux ont été faits et par le souffle de sa bouche, toutes leurs armées ». (Ps. 33, 6).

ἐν ὑψηλοῖς (1 3) במרומים

λειτουργικὰ πνεύματα (1, 14) מלאכי השרת,

... λόγος ἐγένετο βέβαιος (2, 2) שריר וקים. C'est la formule avec

laquelle on confirmait un contrat. On la trouve plusieurs fois dans le traité Gittin, et Targoum à Prov. 9, 7.

οἰκουμένη μέλλουσα (2, 5) עולם הבא, עלמא דאתי.

γεύσεται θανάτου (2, 9) טעם מיתותא (aram.) טעם מיתה (hébr.) (voir Delitzsch ép. aux Hébr. p. 66).

αἷμα καὶ σάρξ (2, 14) בשר ודם, voir le texte du traité Sabbath, f. 88, 2 cité dans notre étude p. 48. Cette locution se trouve fréquemment dans les écrits rabbiniques.

τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (3. 7 ; 10, 15) רוח קודשא. Targoum à Ps. 137, 5. Le Targoum l'emploie aussi avec le casus constr. רוחא דקודשא l'esprit de sainteté.

ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (4, 12) מימרא דיי si fréquent dans les Targoumim.

μάχαιρα δίστομος (4, 12) חרב פפיות, (Ps. 149 6); סיפא דתרין פומין, voir Targoum, à Prov, 5, 4; סיפא דיוסטרא à Ps. 149,6.

θρόνος τῆς χάριτος (4, 16) כסא החסד, Es. 16.5 Targoum et Hébr.

χάριν εὑρεῖν (4.16) מצא חן voir Gen. 68. Hébr. et Targoum.

δεήσεις καὶ ἱκετερίας (5, 7) תפילה ותחנינה, Dan. 9. 3.

καλὸν ῥῆμα (6, 5) דבר טוב Jos. 21. 43, Zach 3, 13.

αἰῶν μέλλών (6, 5) עולם הבא, עלמא דאתי. Plus haut l'auteur a dit οἰκουμένη (2, 5). Il connait donc le double sens de l'hébreu עולם, ou chaldéen עלמא ; עולם dans le sens de monde habité, univers, οικυμενη ; et עולם dans le sens d'époque, économie, dispensation αἰῶν.

Μελχισεδὲκ, dit l'auteur (ch. 7, 2) signifie, roi de justice. Σαλήμ, veut dire paix. Salem n'est pas, pour l'auteur, un mot hébreu où il est toujours un adj. ou un adv., mais substantif araméen. (voir plus haut, p. 72).

ἱερατείαν λαμβάνειν (ch. 75) לקוח כהונה.

Le subst. διαθήκη dont l'auteur se sert avec le double sens de testament et d'alliance (ch. 9, 15 ss.) se trouve également dans la langue courante de la Palestine, aux environs de l'ère chrétienne. A la suite des influences héllénistes ce substantif a pénétré dans la littérature palestinienne avec une foule d'autres. On l'écrivait דיתיקי, דייתיקו et aussi דיתיקי ; on le prononçait daïthikou, daïthiki et diathiki. Nous le trouvons dans

la Mishnah, traité Moed Katone f. 18, 2; Baba Bathra f. 18, 1; Baba Meziah f. 135, 2; et dans le talmud, traité Baba Bathra, f. 13, 1; Gittin 28, 1. Le Nouveau Testament syriaque porte pour titre דייתיקא הדתא. L'origine grecque de ce mot a été vite oubliée, néanmoins, le mot a conservé son double sens jusqu'à la fin. Les talmudistes se posent la question: qu'est ce qu'un daithiki? et ils répondent דייתיקו veut dire דא תהי קים « ceci restera convenu, conclu » (1). Pour les talmudistes, daïthikou est un mot d'origine hébraïque, dont les consonnes, ainsi דתק, constituent un anagramme représentant trois autres mots. C'est un procédé philologique digne de Rabelais (2) mais ils nons montrent à nouveau, que bien qu'on ignorât l'origine du mot, il avait néanmoins conservé son sens primitif. La langue palestinienne, à l'époque de l'ère chrétienne, possédait encore deux synonymes à Daïthiki: 1) קימא dans le sens exclusif de « Alliance », et 2) צואה dont le sens exclusif est « testament », mais c'est le subst. daïthiki qui cumulait le double sens de testament et d'alliance. Dans le Nouveau Testament syriaque, on se sert tantôt de קימא et tantôt de דייתיקא. Le jeu de mot sur sur διαθήκη = דייתיקי dans le double sens de Testament et d'Alliance pouvait donc se faire aussi bien dans la langue palestinienne de l'époque, qu'en grec, et l'épître aux Hébreux aurait pu être écrite, d'aprés ce que nous venons de dire, en araméen, en syriaque, ou dans l'idiome particulier de la Mishnah. Le traducteur n'avait qu'à donner le mot grec qui se rapproche le plus et qui se propose naturellement, διαθήκη pour דיתיקי. La Septante, donne κεφαλις pour קפל c-à-d. l'équivalent dont l'original n'existe pas dans le texte. Ps. 40, 8. dit במגילת ספר, mais, comme Megillah et Kephal disent tous les deux: rouleau (de parchemin), la Septante, ayant Kephal dans la pensée, traduit: ἐν κεφαγιλί β (voir

---

(1) Traité Baba Meziah, f. 19, 1; Baba Bathra 135, 2.

(2) Rabelais. *Vie de Gargantua et de Pantagruel.*
... Quoy voyant Gargantua y print plaisir bien grand, sans aultrement s'en vanter et dist à ses gents : je trouve beau ce; dont feut depuis appellé ce pays la *Beauce.*

p. p. 84, 85). Il est évident que le traducteur aurait donné, διαθήκη pour דיתיקי, si l'épître eût été écrite dans la langue de la Mishnah.

Outre son vocabulaire, et sa terminologie palestinienne, l'auteur montre une grande connaissance des spéculations talmudiques des écoles de son temps. Nous les avons constatés à chaque citation. Il faut encore passer en revue quelques-unes de ces idées dont le fond rabbinique ne saurait-être contesté.

A travers tout son écrit et surtout au ch. 9, l'auteur semble confondre le tabernacle du désert avec le temple de Jérusalem. Ces deux sanctuaires, qui pour nous représentent deux institutions distinctes, se confondent au point de n'en faire qu'une seule pour l'auteur. Celà provient de ce qu'il a devant l'esprit l'unité du commandement, ou de la révélation, touchant le sanctuaire. Le sanctuaire est un, il est organe de l'ancienne Alliance ou de la révélation patriarcale et prophétique; et, en tant qu'organe, il reste toujours le même dans son essence, malgré les transformations historiques qu'il subit. Le Temple et le tabernacle sont deux expressions successives de la même révélation. Ce sont deux institutions qui se superposent et se confondent. Tabernacle et temple sont une seule et même chose, C'est *un* sanctuaire qui préfigure le vrai sanctuaire où le Christ grand-Prètre est entré. Cette vue de l'auteur sur l'immutabilité et l'unité du sanctuaire est essentiellement rabbinique. La Mishnah et le Talmud confondent aussi le Tabernacle et le temple, si bien qu'ils arrivent à dire : אשכחן מקדש דאיקרי משכן ומשכן דאיקרי מקדש, « Nous trouvons que le temple est appelé Tabernacle et que le Tabernacle est appelé temple » (traité Eroubin f. 1, 2, et 2, 1).

La Jérusalem céleste, considérée comme un lieu de réunion de fidèles, (ch. 12, 22; 13, 14), le Sabbat, type allégorique du Sabbat éternel, (ch. 4, 9) sont des conceptions purement rabbiniques, (voir Ménégoz, Théol. de l'ép. aux Hébr. p. 217).

D'un autre côtè, il nous est impossible de trouver, et nous ne pensons pas que personne puisse trouver, des mots hébreux ou araméens qui correspondent, en un seul mot,

comme en grec, à des expressions, telles que πολυμερῶς, πολυτρόπος (1, 1) μετριοπατεῖν (5, 2) εὐπερίστατος (12, 1) ou des locutions équivalentes à χαρακτὴρ τῆς ὑποστασεως (1) (1, 2), ἔμαθεν ἀφ'ὧν ἔπαθεν (5, 8).

La dépendance de l'auteur à l'égard de Philon, ou du moins la communauté d'esprit et de langue entre ces deux auteurs ne saurait-être contestée. Nous renvoyons le lecteur à l'étude de M. Ménégoz sur l'auteur et Philon dans son livre, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, p -p. 197-217.

L'auteur est à la fois, et par sa terminologie et par ses idées, Palestinien et Alexandrin. C'est un rabbin-apôtre Philonien. Nous avons donc le droit de nous demander, en présence de sa double éducation, dans quelle langue l'auteur a écrit son épître?

D'après la forme de l'épître, il semble probable qu'elle a été écrite en grec. La langue et le style de l'auteur plaident en faveur d'une composition originale et non d'une traduction. Toute l'épître paraît être écrite au courant de la plume, et porte un cachet primesautier. Il est vrai qu'il y a des traducteurs émérites sous la plume desquels l'original s'efface à un tel point qu'on ne peut le reconnaître. Voyez le Macbeth de Schiller et le Macbeth de Shakespeare. «L'allemand de Luther dans sa traduction du Nouveau Testament est supérieur au grec de l'original » (Ménégoz). Qui peut nous assurer, à ne regarder que la forme, que l'épître aux Hébreux n'est pas sortie de la main d'un traducteur de génie? La forme plaide en faveur d'une composition originale grecque, mais elle ne nous la garantit pas.

Les citations seules peuvent décider dans quelle langue l'épître a été écrite.

Toutes les citations, sans exception accusent des coïncidences très prononcées avec le texte des Septante. Nous avons

---

(1) Nous n'avons pas pu trouver une phrase hebraïque ou chaldéenne correspondante à cette locution, mais au fond l'idée est purement talmudique ; ainsi les talmudistes connaissent « les âmes des saints," qui planent immédiatement au dessous du trône de la gloire ».

démontré presque à chaque citation que l'auteur ne se préoccupe pas du texte hébreu, et ne traduit pas lui-même de l'hébreu, c'est ce que nous avons également constaté que l'auteur suit la Septante jusque dans ses lectures fautives et ses versions manquées inclusivement. Voir cit. *3* (p. p. 30, 31, 32), où au lieu du texte de la Septante :

Réjouissez-vous, cieux, avec lui (c.àd. avec Dieu).

Et que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui (c.àd. devant Dieu); il faut lire d'après le texte original hébreu :

Chantez, cieux, (avec) son peuple.

Et que tous les Elohim se prosternent devant lui (c.àd. devant son peuple).

Dans la cit. 8 (Hébr. 2, 6) l'auteur fait ses spéculations sur le texte grec, le texte hébreu s'y prêterait beaucoup moins bien.

Des vingt-neuf textes différents que l'auteur emploie dans l'épître quatre seulement, traduisent exactement l'hébreu, (mais ils sont aussi mot à mot dans la Septante). Tous les autres diffèrent notablement du texte hébreu, mais ils s'accordent avec un des manuscrits de la Septante. L'auteur ne peut pas avoir écrit en hébreu et citer le grec de la Septante.

L'auteur n'a pas écrit son épître en hébreu, car il n'aurait pas pu se servir de la citation 10 (ch. 2 13). Il n'aurait pas pu introduire une citation d'un mot אבטח ou tout au plus de deux mots אחסה בו. Celà n'est pas dans les habitudes de son temps. On donne du moins une phrase entière et précise.

L'auteur ne pouvait avoir écrit l'épître en hébreu, car outre qu'il nous manque une des formules des citations hébraïques consacrée, (דכתיב car il est écrit) une formule que l'auteur semble ignorer, il a une très grande variété des formules (voir p. 110), qui, non seulement ne se trouvent pas chez les rabbins de son temps, mais ne se rencontrent nulle part dans les écrits hébraïques. Quelques-unes de ses formules, telle que διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων (ch. 2, 6), ἥτις διαλέγεται (ch. 12, 5), ne pouvaient pas avoir pour modèle une formule hébraïque,

car on ne peut pas les traduire convenablement en hébreu.

D'après ce que nous venons de dire, il est également impossible que les citations aient été rectifiées par le traducteur, ou à une époque postérieure, d'après une des formes de la Septante. L'auteur fait ses spéculations sur un texte grec et non hébreu. Ses formules de citation n'ont aucun rapport avec celles de la Mishnah. Elles sont personnelles spontanées et grecques. L'épître a donc été écrite en grec et non en hébreu.

LA DATE

La citation 13, (ép. aux Hébr. 3, 7-9) : « Aujourd'hui si vous entendez ma voix... et ils ont vus mes œuvres quarante ans », peut nous fournir une indication très précieuse pour dater l'épître. L'auteur, à la suite de cette citation, invite ses lecteurs à la repentance, aux exhortations mutuelles et journalières, et ceci pendant qu'il est encore dit (appelé) « Aujourd'hui ». ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται (ch. 3, 13). Au ch. 10, 25, nous avons, en substance, la même exhortation pressante : « ... mais exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez que le jour approche ». Cette insistance de l'auteur, auprès de sa communauté, sur une repentance immédiate, faite pendant que « l'Aujourd'hui » existe encore, est très caractéristique, et nous devons nous demander quelle durée de temps l'auteur a compris par τὸ σήμερον ? Étant donné que son exhortation fait pendant au texte de la citation, que Ps. 95, 7-11 lui fournit le canevas et le modèle de son pressant appel, ce sont donc les « quarante ans » du texte qu'il a devant sa pensée, et la durée de τὸ σήμερον, l'espace de temps qui est appelé » Aujourd'hui » est par conséquent de 40 ans.

Au ch, 4, 8, l'auteur compare la communauté chrétienne sous la conduite du christ, au peuple d'Israël sous la conduite de Josué. Si le parallèle existe entièrement dans la pensée de l'auteur, le Christ devra faire entrer la communauté des croyants dans le repos idéal, comme Josué à fait entrer le peuple d'Israël dans un repos relatif, après quarante ans de séjour dans le désert, — et, par conséquent, le τὸ σήμερον a une durée de quarante ans.

L'auteur, dans les spéculations du ch. 4, se meut entièrement dans l'atmosphère des spéculations rabbiniques (voir cit. 13 et 14, p. 54 à 63). Mais comme les rabbins connaissent les jours du Messie de 40 ans » (1), il n'y a rien d'étonnant à ce que l'auteur les connaisse aussi. Ainsi l'épître a dû être écrite, au plus tard, quarante ans après la scène de la passion, ou avant, et non bien distant de l'an 70. Ceci concorde admirablement bien avec les résultats de nos meilleurs critiques et exégètes, qui placent sa rédaction entre 64 et 68. (voir Ménégoz. *La Théol. de l'Ép. aux Hébr.* p. p. 35-44).

---

(1) Synh. f. 99, 1 ; où il est dit : ימות המשיח ארבעים שנה « les jours du Messie sont quarante ans », nous nous demandons s'il n'y a pas dans notre texte une méprise d'un י pour un ו et qu'il fallait lire ומות « *et la mort* du Messie est quarante ans ».

L'AUTEUR

Les Citations nous ont permis de voir que l'épître n'a rien de commun avec les quatre auteurs à qui la tradition, d'après Origène, (1) a tour à tour, attribué cet écrit. Elle ne peut pas être de Saint Paul, ni de Luc, ni de Clément de Rome, ni de l'écrivain auquel nous devons l'épître de Barnabas. Les citations nous ont également permis de connaître l'auteur, son Philonisme, son Rabbinisme et son Christianisme. Mais si nous avons pu pénétrer dans l'âme de l'auteur et percer à jour ses pensées, son individualité, il reste néanmoins, pour nous, un génie mystérieux que la brume impénétrable des siècles voile à notre regard intellectuel. Nous ignorons tout de lui; sa carrière, son rôle dans l'église, sa date et lieu de naissance, et jusqu'à son nom; et nous ne pouvons mieux faire que de répéter les paroles d'Origène : τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν (2) qui a écrit l'épître, Dieu seul le sait. La vérité là-dessus : « Mieux vaut, dit M. Ménégoz, rester dans l'incertitude que d'émettre des affirmations contestables ». Il nous suffit de savoir qu'à part son rôle sociale et sa biographie, le génie de l'auteur s'est parfaitement révelé à nous (3).

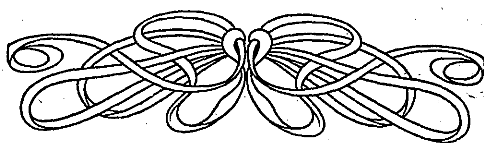
(1) Cité par Eus. Hist. Eccl. VI. 25.

(2) id.

(3) Théol. de l'ép. aux Hébreux. p. 65.

TABLE DE MATIÈRES





HL-341

BS
3776
.P2

556317

Padva

Les citations de l'ancien testament.

OCT 13 19	Berkeley Michelson NOV 1958
SEP 11 1957	MAR 6 1958
	Vernon K. Robbins
NOV 18 19	N. Perrin (VKR) Frac

Padva
Les citations de
l'ancien testament.
556317

Berkeley Mickelsen

MAR 6

Vernon K. Robbins
1335 E. Madison Park

NOV 18
N. Perrin (VKR)
Fac

BS
3776
.P2

